

A detailed medieval illustration of a town scene. In the background, a large red brick building with multiple levels of arched windows and a crenellated roofline stands prominently. To its right, a grey stone building with a clock tower is visible. In the foreground, a group of people in medieval attire are gathered. On the left, a line of women in long, patterned dresses are walking. In the center, a man on a brown horse is riding. On the right, a group of people are standing near a wooden counter or stall where some items are displayed. The overall scene depicts a bustling medieval town.

JÉRÔME BASCHET

A CIVILIZAÇÃO FEUDAL

Do ano mil à colonização
da América

 EDITORA
VOZES



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Baschet, Jérôme

A civilização feudal : do ano 1000 à colonização da América / Jérôme Baschet ;
tradução de Caesar Souza. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2023.

Título original: La civilisation féodale

Bibliografia.

ISBN 9788532667823

1. América – Colonização 2. Civilização – História 3. Colonização – História 4.
Europa – História 5. História medieval 6. Idade Média – Historiografia I. Título.

23-164012

CDD-909.07

Índices para catálogo sistemático:

1. Idade Média : História 909.07

Eliane de Freitas Leite – Bibliotecária – CRB 8/8415

JÉRÔME BASCHET

A CIVILIZAÇÃO FEUDAL

Do ano mil à colonização
da América

Tradução de Caesar Souza



Petrópolis

© Aubier (Um departamento da Editions Flammarion), Paris, 2004 para a 1ª edição; Editions Flammarion, Paris, 2018 para a última edição revisada.

Tradução do original em francês intitulado *La civilisation féodale – De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*.

Direitos de publicação em língua portuguesa – Brasil:

2023, Editora Vozes Ltda.

Rua Frei Luís, 100

25689-900 Petrópolis, RJ

www.vozes.com.br

Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da editora.

CONSELHO EDITORIAL

Diretor

Volney J. Berkenbrock

Editores

Aline dos Santos Carneiro

Edrian Josué Pasini

Marilac Loraine Oleniki

Welder Lancieri Marchini

Conselheiros

Elói Dionísio Piva

Francisco Morás

Gilberto Gonçalves Garcia

Ludovico Garmus

Teobaldo Heidemann

Secretário executivo

Leonardo A.R.T. dos Santos

Editoração: Fernando S. Olivetti da Rocha
Diagramação: Raquel Nascimento
Revisão gráfica: Nilton Braz da Rocha
Capa: Felipe Souza | Aspectos
Conversão para eBook: SCALT Soluções Editoriais

ISBN 9788532667823
ISBN 978-2-0814-2770-9 (França)

Este livro foi composto pela Editora Vozes Ltda.

Para Jacques Le Goff

SUMÁRIO

Agradecimentos

Introdução - A Europa medieval via América

Advertência aos leitores em forma de elogio ao desvio

Idade Média e a conquista do Novo Mundo

A construção da ideia de Idade Média

Periodizações e longa Idade Média

Parte I - Formação e desenvolvimento do cristianismo feudal

Capítulo I - Gênese da sociedade cristã

A alta Idade Média

Assentamento de novos povos e fragmentação do Ocidente

A alteração das estruturas antigas

Conversão ao cristianismo e enraizamento da Igreja

O Renascimento carolíngio (séculos VIII-IX)

O Mediterrâneo das três civilizações

Conclusão: rumo a uma inversão de tendência

Capítulo II - Ordem senhorial e crescimento feudal

O desenvolvimento rural e da população (séculos XI-XIII)

A feudalidade e a organização da aristocracia

A instauração do senhorio e a relação de dominium

A dinâmica do sistema feudal

Conclusão: as três ordens do feudalismo

Capítulo III - A igreja, instituição dominante do feudalismo

Os fundamentos do poder eclesiástico

Refundação e aumento da sacralização da Igreja (séculos XI-XII)

No século XIII: um cristianismo com novas tonalidades

Limites e contestações da dominação da Igreja

Conclusão: uma dinâmica milenar de afirmação

Capítulo IV - Da europa medieval à américa colonial

A baixa Idade Média: triste outono ou dinâmica continuada?

A Europa medieval se estabelece na América

Conclusão: além da nomenclatura, boas relações a pensar

Parte II - Estruturas fundamentais da sociedade medieval

Capítulo I - As estruturas temporais da cristandade

Unidade e diversidade dos tempos sociais

As ambiguidades do tempo histórico

Os limites da história e os perigos da escatologia

Conclusão: um tempo semi-histórico, consumido pela história

Capítulo II - A estruturação espacial da sociedade feudal

Um universo localizado, fundado no vínculo ao solo

O espaço polarizado do feudalismo

A Igreja, articulação do local e do universal

Conclusão: dominação espacial na Idade Média, dominação temporal
hoje

Capítulo III - A lógica da salvação

A guerra do bem e do mal

Este mundo e o outro: uma dualidade que se consolida

O sistema dos cinco lugares do outro mundo

Conclusão: a Igreja, ou a instância que salva

Capítulo IV - Corpos e almas

A pessoa humana e a sociedade cristã

Os humanos, união da alma e do corpo

A articulação do carnal e do espiritual: um modelo social

A máquina de espiritualizar, entre desvios e afirmação

Conclusão: as ambivalências da pessoa cristã

Capítulo V - O parentesco

Reprodução física e simbólica da Cristandade

O parentesco carnal e seu controle pela Igreja

A sociedade cristã como rede de parentesco espiritual

O parentesco divino, ponto focal do sistema

Capítulo VI - A expansão ocidental das imagens

Um mundo de imagens novas

As origens da representação

Conclusão: imagem-objeto medieval, imagem-tela contemporânea

Capítulo conclusivo o feudalismo, ou o destino singular do ocidente

Posfácio à quarta edição (2018)

Há um risco de sobrevalorizar o papel da Igreja?

Para que serve a longa Idade Média?

A Idade Média chegou às Américas?

É necessário mundializar a história medieval?

Bibliografia

Escolha de obras gerais sobre a Idade Média

Referências específicas nos diferentes capítulos

Índice de planos, mapas e esquemas

Índice de figuras

Índice de créditos

AGRADECIMENTOS

Este livro é o fruto de cinco anos de ensino na Universidad Autónoma de Chiapas, em San Cristóbal de Las Casas (México). Gostaria de agradecer àqueles que tornaram possível essa estada, e muito particularmente Jacques Revel, presidente da École des Hautes Études en Sciences Sociales, que decidiu conceber, com uma benevolência constante, um projeto que não parecia necessariamente razoável. Jorge López Arévalo teve a amabilidade de me convidar para a Facultad de Ciencias Sociales de la Unach, da qual era o diretor, onde generosamente me acolheu. Este trabalho se beneficiou do apoio do Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología, durante os anos de 1997-1999. Enfim, este livro não teria tomado forma se o ensino do qual resultou não tivesse sido acolhido pelos alunos de História da Unach. A todos que participaram dessa travessia do Atlântico, dirijo meus mais vivos agradecimentos, pela paciência e pelas impaciências, por seu entusiasmo e suas dúvidas, que me ajudaram a dar sentido ao estudo da Idade Média em terras mexicanas.

O gênero do qual este livro deriva – que chamamos síntese ou compilação – supõe vários empréstimos, muito frequentemente voluntários e, por vezes, talvez, involuntários. A bibliografia abreviada e a ausência de notas infelizmente não permitem vincular sistematicamente as ideias abordadas no texto aos autores dos respectivos trabalhos. Ainda que seja duvidoso que isso possa ser de alguma utilidade, ofereço de antemão minhas sinceras desculpas a quem quer que possa se sentir esquecido ou traído.

Aos meus guias principais nessa iniciativa devo um reconhecimento particular. Jacques Le Goff, mestre incontestável, é o inspirador por

excelência e abriu a maior parte dos caminhos que percorri aqui: o fato de ele ter considerado que o resultado não foi muito indigno me ajudou a superar meus escrúpulos no momento de enviar este livro aos seus leitores. Anita e Alain Guerreau, por seus escritos e pelas numerosas discussões, transmitiram-me os conceitos essenciais e a estrutura interpretativa dos quais esta obra se vale: se ela possui alguma coerência, deve-se a eles. Jean-Claude Bonne e Jean-Claude Schmitt, na estimulante amizade na qual me formei no estudo da Idade Média e de suas imagens, sabem que as ideias aqui expostas são muitas vezes mais suas do que minhas. A Jean-Claude Schmitt devo outros agradecimentos muito particulares: meus anos mexicanos não só conseguiram obter sua confiança, como também foram centrais ao desviar este livro de sua destinação latino-americana inicial para confiá-lo às Edições Aubier, onde Monique Labrune quis acolhê-lo com interesse atento e Hélène Fiamma o beneficiou com seus cuidados generosos. Gostaria de poder citar todos os amigos e colegas cujos trabalhos e propósitos acompanharam e orientaram meu caminho: este livro lhes deve muito, mas a lista seria ou muito longa ou muito curta.

Juan Pedro Viqueira muito amavelmente se interessou pelo futuro mexicano deste livro. Suas observações judiciosas permitiram melhorá-lo e, sobretudo, reduzir, na medida em que pude seguir seus conselhos, as falhas de minhas alusões à história da Nova Espanha.

Jean e Claudine foram as cobaias dessa iniciação à Idade Média e a influenciaram com seus comentários ponderados, que ressoaram até a espessa noite da selva de Tikal. Enfim, sem Rocío Noemí, que alterou o sentido de minha escapada chiapaneca, este livro jamais teria existido. Sem Vincent, nascido desse encontro, ele teria sido escrito certamente muito mais rápido, mas com infinitamente menos alegria.

INTRODUÇÃO

A Europa medieval via América

Advertência aos leitores em forma de elogio ao desvio

Comecemos por tranquilizar os leitores, talvez, perplexos: o que você tem entre as mãos é um livro da história do Ocidente medieval. Contudo, apresenta algumas particularidades que não podemos expor sem um breve desvio pessoal. Ademais, como compreenderemos em breve, trata-se do desvio. Gostaríamos, na verdade, de – sem, no entanto, romper o contrato recém-firmado – preparar os leitores para um pequeno giro atlântico; convidá-los a abandonar as costas da velha Europa para uma travessia tão incerta quanto a das caravelas de Cristóvão Colombo. Posicionemo-nos, então, no outro lado do oceano, na América que chamamos latina, para nos interrogar, a partir dessa posição singular, sobre a Idade Média, na qual cremos poder situar as premissas da dominação ocidental, progressivamente entendida a todo o planeta.

Um projeto como esse não seria formado sem a experiência de um deslocamento imprevisto: o de um medievalista no México, confrontado com um presente turbulento e com a inquietante atualidade dos movimentos sociais indígenas. Não temos a pretensão de invocar Aby Warburg, que renuncia às festas florentinas da Renascença em favor dos rituais dos indígenas do Novo México. Mas será que podemos imaginar, a

seguir, que o deslocamento espacial se transforma em uma regressão temporal? Chiapas, um universo composto, permite experimentar, sob certos aspectos, os efeitos de uma sociedade ainda majoritariamente rural, cujos valores são impregnados, de diferentes modos, pela reivindicação da tradição e do vínculo à terra, bem como por um cristianismo de formas por vezes desconcertantes. Podemos, por exemplo, ser atingidos pela persistência de um tempo lento e flexível, em parte insensível à tirania da medição do tempo e de suas restrições opressivas. Os ritmos da história parecem aí igualmente em desacordo: até a década de 1970, os grandes domínios (*fincas*), ainda que articulados a uma lógica global capitalista, implementavam em seu seio formas de exploração de tipo feudal, impunham um vínculo ao solo e associavam estreitamente o poder sobre suas terras ao poder sobre as pessoas. Ainda hoje seus fantasmas assombram os espíritos e mobilizam a energia reivindicativa dos movimentos sociais. Haveria uma infinidade de comentários acerca de quantas maneiras podemos perceber, em Chiapas como em outros lugares, um curto-circuito dos tempos, “uma contemporaneidade do não contemporâneo” (Reinhart Koselleck). Em Chiapas, todos os porcos são cinza! Desse cinza que as vendas europeias perderam com os séculos, e do qual Michel Pastoureau teve que tingir seus descendentes, contratados como figurantes em *O nome da rosa*...

Mas não existe um *Jurassic Park* da Idade Média, e todos os exemplos acumulados constituiriam, na melhor das hipóteses, apenas uma coleção de efeitos de medievalidade dos quais há boas razões para desconfiarmos. Portanto, nenhuma inteligibilidade da Idade Média por agora; apenas algumas sensações comparativas que não são, porém, desprezíveis. Essas podem ser o ponto de partida de uma experiência de alteridade que, ao nos distanciarem de nossos próprios hábitos, fazem algumas pequenas aberturas muito úteis pelas quais podemos nos esforçar para entrever as realidades de um mundo tão diferente do nosso como a Idade Média. É bom usar tudo o

que nos ajude a nos desprendermos das evidências de nosso universo habitual, e não pode ser mau, para um medievalista de uma geração sem vínculos rurais, se confrontar com sociedades onde a Modernidade, Pré-modernidade (e Pós-modernidade?) se entrelaçam de maneira singular e por vezes criativa.

Sensação, sem dúvida, ilusória de um passado que se tornou palpável, experiência de alteridade que se predispõe, talvez, à sua compreensão, o desvio americano é, ao menos, um distanciamento. O ponto de vista muda, o olhar se modifica: isso pode ser benéfico. Do outro lado do Atlântico, a visão da Idade Média teve, inicialmente, que buscar formas de se tornar sintética. De fato, devo confessar aqui que jamais imaginaria redigir um livro como este, caso não tivesse antes de apresentar de maneira tão global quanto possível o período medieval durante um curso semestral ministrado aos alunos da universidade de Chiapas. Reprodução ampliada desse ensino, este livro foi escrito para outros estudantes e leitores mexicanos ou latino-americanos. Solicitado a fornecer uma versão francesa, fiz apenas adaptações mínimas, preservando as marcas de sua gênese e de sua destinação inicial.

Mas como pretender fazer uma síntese? Aceitaremos, de bom grado, considerá-la como uma compilação, à imagem de vários escritos da Idade Média. Longe de nossa noção moderna de autoria, à qual se vincula a reivindicação de uma singularidade manifesta e de uma originalidade sem limites, o compilador medieval se orgulharia de tomar emprestado dos ilustres predecessores o essencial de seus materiais e seu maior orgulho estaria na fidelidade que lhes demonstrasse. A obra permanecia por vezes anônima, e seu sucesso se media, portanto, pela autoridade venerável do autor que lhe emprestava (Santo Agostinho sendo a recompensa de um perfeito sucesso). Em outros séculos teríamos sido tentados a remover o nome do autor da capa do presente livro. Mas, se o regime moderno da autoria conduz frequentemente a minimizar as fontes de inspiração, o

recurso medieval às figuras de autoridade oculta naturalmente uma intervenção pessoal mais importante do que parece. Sob disfarce de reverência declarada, o compilador escolhe seus empréstimos, agencia-os em função de seus próprios objetivos; reformula-os, por vezes, com mudanças e deslocamentos sucessivos. Colocado sob o signo do híbrido, este livro corre o risco de não ser fiel nem original. Além disso, reprovaremos inevitavelmente, numa síntese como essa, suas omissões, inevitáveis simplificações, parcialidades. De fato, admitiremos facilmente que alguns aspectos foram insuficientemente levados em conta e que as lacunas afetam necessariamente a visão do todo. Mas podemos sustentar também que uma obra que não traísse a complexidade de seu objeto e que – para levar ao limite – pretendesse informar com a mesma fidelidade que o famoso mapa em escala 1:1, seria interminável e, finalmente, sem objeto. De modo sem dúvida ainda mais evidente que para outros gêneros historiográficos, não há construção sintética concebível a não ser sob a condição de se fazer escolhas e descartar voluntariamente alguns eixos possíveis. Em um tempo em que o pensamento predominante proclama o fim dos grandes modelos de interpretação e se compraz nas metáforas do arquipélago e da fragmentação, dificilmente há lugar para a síntese. Mas estamos, sem dúvida, à margem de um novo ciclo, e é importante que Giovanni Levi, um dos iniciadores da micro-história, tenha recentemente observado que um retorno do pêndulo estava em curso e que, desde então, a urgência agora reside em nossa capacidade de compreender as visões globais dos fenômenos macro-históricos. A realização de uma tarefa tão pesada talvez não esteja ao nosso alcance, mas, se contribuirmos ainda que pouco para os esforços empreendidos nesse sentido, o presente livro terá realizado seus objetivos.

Idade Média e a conquista do Novo Mundo

O ensino já evocado – do qual o livro resultou – se desenvolveu tomando como fio condutor a seguinte questão: Qual o sentido de estudar o Ocidente medieval a partir das terras americanas e, em particular, mexicanas? Procuramos afirmar que, com a Conquista, o mundo medieval se estabeleceu do outro lado do Atlântico, e dificilmente seria exagerado afirmar que a Idade Média constitui a metade das raízes da história do Novo Mundo. Partamos, agora, portanto, na aventura oceânica de 1492, data providencial que vincula os destinos americanos à nossa Idade Média europeia. Esse ano é marcado por uma constelação notável de eventos: o fim vitorioso do cerco de Granada – até então mantida pelos muçulmanos –, a chegada de Cristóvão Colombo às ilhas do Caribe, a expulsão dos judeus dos reinos de Aragão e de Castela, sem falar da publicação da primeira gramática de uma língua vernacular, a *Gramática castellana*, de Antonio de Nebrija. Essa conjunção não se deve ao acaso, mas responde a um encadeamento lógico, sublinhado por Bernard Vincent. O liame entre o fim da Reconquista, conduzida pelos reinos ibéricos durante quase cinco séculos, e o começo da iniciativa marítima em direção a oeste é particularmente surpreendente. Os dois fatos – bem como a expulsão dos judeus – participam de um mesmo projeto de consolidação da unidade cristã, dos quais Fernando de Aragão e Isabel a Católica pretendiam ser, por meio dos soberanos ocidentais, os defensores. Uma vez eliminada a dominação muçulmana na Península Ibérica, não surpreende que tenham terminado a longa espera de Colombo, aceitando finalmente apoiar seu sonho, na esperança de projetar a Cristandade além dos territórios recém-reconquistados, para a glória maior de Deus e de seus servidores reais. Reconquista e Conquista participam de um mesmo processo de unificação e de expansão, como exprime com clareza o cronista López de Gómara, em 1552: “Tão logo realizada a conquista sobre os mouros [...] começa a conquista das Índias, de modo que os espanhóis sempre estiveram em luta contra os infiéis e os inimigos da fé”.

Ademais, os conquistadores das terras americanas adotam como protetor e santo patrono Santiago *Matamoros* (matador de mouros), como no tempo da Reconquista. Pouco importa que não haja lá qualquer muçulmano; basta que os “indígenas” os substituam, donde a perpetuação, até hoje, da dança dos mouros e cristãos, praticada na Espanha desde o século XII. De um modo mais geral, a cristianização dos “indígenas” prolonga e reproduz a dos mouros de Granada, seu prelúdio imediato. Certamente, a Conquista deve ser compreendida também com relação à luta *simultânea* contra o Islã e mais particularmente contra o perigo otomano, que preocupa, portanto, os soberanos hispânicos muito mais ainda do que as Índias (antes de verem em suas riquezas um apoio útil para enfrentar a ofensiva turca; Hernán Taboada). Mas, ainda que o referente anti-islâmico da Conquista esteja *presente* enquanto passado, podemos afirmar uma forte continuidade entre um fenômeno tipicamente medieval como a Reconquista e outra sequência, a viagem em direção ao oeste e a conquista americana, que consideramos geralmente como profundamente moderna. Nesse sentido, 1492 aparece menos como a linha divisória entre duas épocas inconciliáveis do que como a união de dois momentos históricos dotados de uma profunda unidade. Com certeza, a Conquista não é uma reprodução idêntica da Reconquista, mas seu inegável prolongamento. Temos, portanto, de reconhecer que a ruptura tradicionalmente assumida entre Idade Média e Era Moderna deve ser repensada e que a Conquista afunda suas raízes na história medieval do Ocidente.

Os espanhóis que se estabelecem no continente americano estão impregnados de uma visão de mundo e de valores medievais. Os primeiros entre eles ignoram que chegam a um mundo desconhecido. Cristóvão Colombo encontra o que não procurava e não sabe que o que encontra não é o que procurava. Ainda que a oposição tradicional entre Colombo, descobridor a despeito de si, e Vespúcio, verdadeiro “inventor” do continente americano, necessite ser nuançada, o fato é que o primeiro morre

sem renunciar à crença de que atingiu seu objetivo, ou seja, a Ásia. Colombo nada tem de moderno; e devemos, se necessário, lembrar que seu gênio não se encontra, de modo algum, no fato de ter defendido a esfericidade da Terra, admitida já na Antiguidade, bem como por uma boa parte dos teólogos medievais. O verdadeiro mérito de Colombo, além de seus talentos como navegador e organizador, repousa na acumulação de uma série de erros de cálculo. O debate que suscita seu projeto, durante os anos que precedem sua aprovação, não diz respeito ao caráter esférico ou não da Terra, mas à sua avaliação da distância marítima a ser percorrida, a partir da Europa, para atingir o Japão pelo oeste, e, por consequência, à viabilidade da rota ocidental em direção às Índias. É por estimar – com base em uma interpretação errônea dos dados de que dispõe – que o Finisterra Ocidental e as terras do Extremo Oriente são separadas apenas por “um mero estreito” que ele tem a audácia de ir em frente. Quaisquer que sejam as consequências imprevistas de sua aventura, Colombo é um viajante medieval, inspirado por Marco Polo e por Pierre d’Ailly, cardeal e teólogo escolástico na virada do século XIV para o XV. Fundando o essencial de suas teorias na *Imago mundi* do segundo, obstina-se ao desejo de encontrar o Grande Khan, para concretizar as esperanças de conversão suscitadas pelo relato de Marco Polo e para buscar o acesso para Cipango (Japão), porque esse autor indica que as casas lá são feitas de ouro.

Os primeiros conquistadores exploram as terras americanas na expectativa de verem se materializar a geografia imaginária da Idade Média. Durante sua terceira viagem, Colombo pensa ter localizado o paraíso terreno na embocadura do Orinoco. Cortés se esforça para descobrir o reino das Amazonas – promessa de enormes riquezas –, e escreve a Carlos V que está a ponto de atingir esse objetivo. Muitos outros compartilham esses sonhos, quando não afirmam ter encontrado os povos monstruosos, como os panotis com grandes orelhas; ou os cinocéfalos, descritos pela tradição enciclopédica medieval desde Isidoro de Sevilha (560-636) e representados,

por exemplo, no tímpano da Basílica de Vézelay, no século XII. Ainda que reconheçamos, alguns decênios após a primeira viagem de Colombo, que as terras então atingidas formam um continente até então ignorado pelos europeus e ao qual começamos a dar um nome novo – e mesmo quando admitimos que se trata aí de um evento considerável, o mais importante depois da Encarnação de Cristo, diz Gómara –, a novidade do mundo, assim, “descoberto” é difícil de ser assumida pelos contemporâneos. Como sugeriu Claude Lévi-Strauss, os espanhóis abandonaram suas terras menos para adquirir conhecimentos inéditos do que para confirmar suas velhas crenças; e projetaram sobre o Novo Mundo a realidade e as tradições do Antigo. Não há símbolo mais claro desse espírito do que a atitude de Colombo ao obrigar seus homens a professarem, sob juramento, que Cuba não é uma ilha e ao prometer castigar os recalcitrantes, simplesmente porque suas teorias requerem que assim seja (Tzvetan Todorov).

Evocamos, classicamente, três objetivos da exploração marítima dos quais o encontro com o mundo americano é um efeito imprevisto: a necessidade de uma via para o ouro e as especiarias das Índias, que permitisse contornar o bloco otomano; a busca por diferentes produtos de consumo corrente, como madeira, peixe do Atlântico Norte e cana-de-açúcar, cuja produção, que se desenvolveu nas ilhas Madeira e Canárias, está, então, em plena expansão; e, enfim, o desejo de converter e evangelizar as novas populações. Esses objetivos podem ser reduzidos a dois: um, material (do qual o ouro é o símbolo), e o outro, espiritual (a evangelização). Mas essa apresentação deturpa a lógica das estruturas mentais em vigor nessa época. Alguns autores, como Pierre Vilar ou Tzvetan Todorov, sublinharam, com efeito, que o ouro e a evangelização não deveriam ser percebidos como objetivos contraditórios. Eles se combinam sem dificuldade no espírito dos conquistadores. Se Colombo se preocupa quase obsessivamente com o ouro é, especialmente, porque esse permite financiar a expansão do cristianismo e, em particular, o projeto da cruzada destinada a retomar Jerusalém, que ele

discutiu com Fernando de Aragão. A viagem indiana deve finalmente levar de volta à Terra Santa, conforme o modelo medieval da cruzada; seu objetivo último não sendo outro que não a vitória universal de Cristo (e, muito além de Colombo, as Índias são percebidas como um trunfo na luta contra o Islã otomano). Portanto, não é de modo algum evidente que o ouro representasse para as pessoas dessa época o que significa para nós hoje. Muito mais que um elemento de riqueza valioso por si, parece ser, portanto, um signo e uma ocasião de prestígio. Para Colombo, é a prova da importância de sua descoberta e uma esperança de alta dignidade; para vários conquistadores, é o meio de aceder a uma posição social mais elevada e, se possível, à nobreza. Assim, o ouro significa menos um valor econômico do que um *status* social. Além disso, não é somente uma realidade material, igualmente importantes são as virtudes mágicas e o simbolismo que se vinculam a ele. O ouro é luz e seu brilho o torna apto a sugerir as realidades celestes. Ele articula os valores materiais e espirituais de acordo com uma lógica absolutamente medieval que Colombo exprime maravilhosamente: “o ouro é excelentíssimo; com o ouro, podemos fazer um tesouro e, com ele, quem o possui, faz tudo o que quiser no mundo e pode inclusive fazer as almas acederem ao paraíso”. Em suma, a sede por ouro é um traço antigo, que em si nada tem de moderno e menos ainda a ver com uma lógica de tipo capitalista. Há, portanto, um grande perigo em ler os fatos da aventura americana, atribuindo a seus atores nossa própria mentalidade, quando, de fato, é altamente provável que seus valores e a lógica de seus comportamentos sejam essencialmente a dos séculos medievais.

Não é somente por suas formas de pensamento que o mundo medieval se faz presente nas terras americanas. Algumas instituições essenciais da Europa medieval se reproduzem, mais ou menos transformadas, do outro lado do Atlântico. Evocaremos várias ao longo de nosso périplo – a começar pela Igreja –, e poderemos encontrar uma lista delas, quase interminável, no livro de Luís Weckmann consagrado à *L'Héritage médiéval du Mexique* [A

herança medieval do México]. Em outra parte, fizemos a crítica tanto da expressão que lhe serve de título como da abordagem impressionista que lhe confere o caráter de um catálogo. Para superá-lo, é necessário oferecermos uma visão histórica global capaz de reconhecer o peso de uma dominação colonial oriunda da dinâmica ocidental e conduzir a transferência de instituições e de mentalidades europeias, mas sem ignorar que uma realidade original, irreduzível a uma reprodução idêntica, toma forma nas colônias do Novo Mundo. Trata-se, portanto – mas esse objetivo extrapola as possibilidades do presente livro –, de articular, de maneira global, sociedade medieval e sociedade colonial e de escolher a dinâmica histórica que as conecta, em um processo no qual se misturam reprodução e adaptação, dependência e especificidades, dominação e criação.

A contribuição deste livro será, necessariamente, muito modesta. Iremos nos contentar com estudar nele a Idade Média europeia, tendo em mente o fato de que essa civilização está na origem da conquista da América. Esse não é o resultado de uma sociedade que repentinamente rompeu com a estagnação medieval e foi bruscamente iluminada pela claridade da Renascença. Se a Europa se lança nessa aventura, que é o primeiro momento da imposição, por meio de ligações múltiplas e sob formas variadas, da dominação ocidental ao planeta inteiro, não é sob o efeito do toque da varinha mágica de uma Renascença autoproclamada. Ao menos, defenderemos aqui a ideia de que a Conquista e a colonização não são o fato de uma sociedade europeia liberta do obscurantismo e do imobilismo medieval e já inserida na Modernidade. Esses são, sobretudo, o resultado de uma dinâmica de crença e de expansão, de uma lenta acumulação de forças técnicas e intelectuais, próprias aos séculos medievais e cujo momento mais intenso toma forma por volta do ano 1000. Trata-se, portanto, de compreender em que consiste a motivação pela qual a Europa encontrou a força para se envolver na conquista do novo continente (e, além dele, do mundo inteiro). É por isso que o presente livro terá por eixo principal a

análise do vigor que se afirma pouco a pouco na Europa medieval e que a conduz finalmente às margens do outro lado do Atlântico. Os prolongamentos americanos da Idade Média poderão ser, assim, um centro de interesse útil, não apenas para nos desvincularmos definitivamente da falsa ruptura da Renascença, mas, sobretudo, para nos interrogarmos sobre uma dinâmica ocidental de expansão e dominação que as viradas radicais da industrialização e os efeitos propriamente separadores do triunfo capitalista da mercadoria só acentuaram e que está, de fato, sempre em ação em nosso presente.

A construção da ideia de Idade Média

De um lado como do outro do Atlântico, a Idade Média tem uma má reputação – mais talvez do que qualquer outro período histórico. Mil anos de história da Europa Ocidental são, portanto, entregues a um desprezo inextirpável, cuja função é sem dúvida permitir às épocas posteriores forjarem a convicção de sua própria modernidade e de sua capacidade de encarnar os valores da civilização. A obstinação dos historiadores em atacar os lugares-comuns pouco ou nada fazem para ajudar. A opinião comum continua a associar a Idade Média às ideias de barbárie, obscurantismo e intolerância, de regressão econômica e de desorganização política. Os usos midiáticos consolidam esse movimento, fazendo apelo aos epítetos “medievais”, na verdade, “mediévico”, quando se trata de qualificar uma crise política, um declínio de valores ou um retorno do fundamentalismo religioso.

Certamente, a imagem da Idade Média é ambígua. Os castelos atraem a simpatia de escolares e os cavaleiros da Távola Redonda ainda têm alguns adeptos à medida que a organização de torneios cavaleirescos ou de festas medievais parecem ser um argumento turístico eficaz. Pequenos e grandes visitam as catedrais góticas e ficam impressionados com a ousadia de seus construtores; os mais espirituais se impregnam com o deleite da pureza

mística dos mosteiros romanos. A bizarrice das crenças e costumes medievais excita os amantes do folclore; a paixão pelas raízes, exacerbada pela perda generalizada de referências, leva a essa época distante e misteriosa. Todavia, no século XIX, o romantismo, tomando o reverso das Luzes, comprazia-se com valorizar a Idade Média. Enquanto Walter Scott dava sua forma romanesca mais acabada a essa paixão cavaleiresca (*Ivanhoé*), teóricos como Novalis ou Carlyle opunham o maravilhoso e a espiritualidade da época medieval ao racionalismo frio e ao reino egoísta do dinheiro, características de seu tempo. Do mesmo modo, Ruskin via na Idade Média um paraíso perdido de onde a Europa saiu apenas para cair na decadência, chegou a retomar a expressão *Dark Ages* [Idade das trevas] pela qual o Iluminismo denegria os tempos medievais, mas para a aplicar, no sentido contrário ao da visão moderna, à sua própria época. O século XIX europeu se cobre de um manto cinza de castelos e igrejas neogóticos, fenômeno ao qual confluem sem dúvida a nostalgia romântica de um passado idealizado e o esforço da Igreja romana para ocultar, sob as aparências de uma falsa continuidade da qual o neotomismo é outro aspecto, as rupturas radicais que a afirmação da modernidade capitalista a obrigava, então, a aceitar.

Faz, agora, ao menos dois séculos que a Idade Média assim oscilou de um extremo ao outro: sombrio contraste dos partidários da Modernidade; refúgio ingênuo daqueles que o presente horroriza. Ademais, existe um ponto comum entre a idealização romântica e os sarcasmos modernistas: sendo a Idade Média o avesso do mundo contemporâneo (o que está longe de ser falso), a visão que damos a ela é inteiramente determinada pelo julgamento que incide sobre o presente. Uns a exaltam para criticar melhor sua própria realidade, enquanto outros a denigrem para expressar melhor os progressos de seu tempo. Embora seja apropriado pôr fim aos julgamentos expeditivos sobre o “milênio obscurantista”, não pretendemos, de modo algum, substituí-los pela imagem de uma época idílica e luminosa, de

florescência espiritual e de progresso compartilhado. O objetivo não é a reabilitação da Idade Média, ainda que não seja inútil atingir um certo equilíbrio na comparação com uma Antiguidade militarista e escravagista, abusivamente adornada pela burguesia dos séculos XVIII e XIX com virtudes ideais de um classicismo imaginado, ou ainda de lembrar que a grande época da caça às bruxas não é a da Idade Média, como comumente cremos, mas os séculos XVI e XVII, que pertencem aos tempos que chamamos modernos. Mas o essencial é fugir da caricatura sinistra bem como da idealização: “nem lenda negra nem lenda rosa”, escreveu Jacques Le Goff. A Idade Média não é o buraco negro da história ocidental nem o paraíso perdido. É necessário renunciar ao mito tenebroso bem como ao conto de fadas.

Não podemos sair dessa alternativa enviesada sem compreender como e por que se formou essa má reputação tenaz da Idade Média e seu reflexo inverso. A Idade Média traz até mesmo em seu nome os estigmas de sua desvalorização. *Medium tempus*, *medium aevum* e as expressões equivalentes nas línguas europeias, é a idade do meio, um intermediário que não poderia ser nomeado positivamente, um longo parêntese entre uma Antiguidade prestigiosa e uma nova época, enfim, moderna. São os humanistas italianos – como Giovanni Andrea, bibliotecário do papa, em 1469 – que começam a utilizar essas expressões para glorificar seu próprio tempo, adornando-o com prestígios literários e artísticos da Antiguidade e o diferenciando dos séculos imediatamente anteriores. Mas é necessário observar o século XVII para que o recorte da história em três idades (Antiguidade, Idade Média, Era Moderna) se torne um instrumento historiográfico, sobretudo, nas obras de eruditos alemães. Enfim, no século XVIII, com o Iluminismo, essa visão da história se generaliza, uma vez que se estabelece a associação da Idade Média ao obscurantismo, da qual ainda hoje percebemos os efeitos. Quer se trate dos humanistas do século XVI, dos eruditos do século XVII ou dos filósofos do século XVIII, a Idade Média aparece claramente como o

resultado de uma construção que visa a valorizar o presente, por meio de uma ruptura proclamada com o passado recente.

A esse respeito, é a época do Iluminismo que representa o momento fundamental. Para a burguesia, a Idade Média constitui um perfeito contraste: Adam Smith evoca a anarquia e a estagnação de um período feudal encerrado nos corporativismos e regulamentações, na direção oposta à do progresso que pretende trazer o livre-comércio; Voltaire e Rousseau denunciam a tirania da Igreja e formulam a temática do obscurantismo medieval, para expressar melhor as virtudes da liberdade de consciência. O Iluminismo se define se lhe opondo, e a imagem das trevas medievais torna sua novidade mais evidente. Elas devem mostrar, portanto, que tudo “que lhes precedeu era apenas o arbitrário em política, o fanatismo em religião, o marasmo em economia” (Alain Guerreau). É quando toma forma, de maneira decisiva, a visão da Idade Média que perdura até nossos dias. Ora, o pensamento iluminista não somente conduz a uma denúncia radical das trevas anteriores como também consegue tornar incompreensível a época medieval, o que só acentua sua desvalorização. Ao criar os conceitos inteiramente novos de *economia* (Smith) e de *religião* (Rousseau), os pensadores do Iluminismo provocam o que Alain Guerreau chama a “dupla ruptura conceitual”. Ao ocultarem, portanto, as noções que davam sentido à sociedade feudal, eles tornam impossível toda a compreensão da própria lógica de sua organização e a fazem afundar na incoerência e na irracionalidade, contribuindo ainda mais para justificar a necessidade de abolir a ordem antiga.

Por constituir uma época maculada por um preconceito infamante excepcionalmente tenaz, a Idade Média convida, com uma acuidade particular, a uma reflexão sobre a construção social do passado e a função presente da representação do passado. Como dissemos, a ideia de um milênio do obscurantismo responde a interesses precisos: a propaganda dos primeiros humanistas, e, sobretudo, do vigor revolucionário dos pensadores

burgueses ocupados em minar os fundamentos de um regime antigo do qual a Idade Média é a quintessência. É necessário acreditarmos que vivemos sempre no mundo que eles formaram, uma vez que sua visão da Idade Média continua a operar como lugar-comum. Sem dúvida, a necessidade de um contraste como esse não é mais tão imperiosa hoje como no fim do século XVIII. Contudo, esse passado tão distante quanto bárbaro ainda presta bons e leais serviços, e o caráter quase inextirpável das ideias preconcebidas sugere que não renunciemos facilmente ao muito cômodo coadjuvante medieval. Esse contribui para nos convencer das virtudes de nossa modernidade e dos méritos de nossa civilização. A maior parte das culturas possui uma grande necessidade, para se definirem como civilizações, da imagem de bárbaros (ou de primitivos), pertencentes a um lugar exótico remoto ou presentes além de suas fronteiras. O Ocidente não é exceção, mas apresenta também essa particularidade de uma *época* bárbara situada em sua própria história. Em todo caso, o que estava em outro lugar ou o que antes era bárbaro são decisivos para constituir, por contraste, a imagem de um aqui e agora civilizado.

Interrogarmo-nos sobre as noções de barbárie e de civilização e sobre colocar em dúvida a possibilidade de mensurar as sociedades humanas em função dessa oposição, é a isso que nos convida a história da Idade Média.

Periodizações e longa Idade Média

As periodizações históricas são convenções ainda mais artificiais porque são comuns e ainda mais enganosas porque as tomamos como absolutas. Porém, é inevitável evocar os recortes habituais do milênio medieval. Se necessitamos de uma data para marcar seu começo, é a de 476 que se apresenta. Não há mais um imperador em Roma: Odoacro se proclama rei e restitui as insígnias imperiais a Constantinopla (o que garante a continuidade do Império Romano cuja dignidade é a partir de então concentrada pelo único soberano bizantino). O evento não teve, certamente,

nessa época, o impacto que lhe atribuímos posteriormente, especialmente porque o declínio do império do Ocidente estava há muito ocorrendo, do mesmo modo que o assentamento dos povos germânicos em seus territórios. 476 é, portanto, somente uma referência cômoda, que marca formalmente o fim de um Império Romano do Ocidente já sem sua substância. Quanto ao fim perseverante da Idade Média, 1453 tem a vantagem da simetria, uma vez que o Império Romano do Oriente, após ter sobrevivido em um milênio sua contrapartida ocidental, vê, então, Constantinopla e os poucos territórios que ainda controlava caírem nas mãos dos turcos otomanos. Mas já mencionamos as razões pelas quais parece pertinente conceder à data de 1492 uma importância maior.

Sobretudo, seria pouco conforme à experiência do saber histórico pensar que um milênio possa constituir um período homogêneo. Falar *da* Idade Média é, portanto, um procedimento redutor e perigoso, se essa expressão nos levar a crer que se trata de uma época homogênea do seu início ao seu fim, e, portanto, imóvel. É precisamente a afirmação contrária – isto é, a ideia de uma dinâmica intensa de transformação social – que pretendemos fazer neste livro. Sob essa ótica, as periodizações internas da Idade Média podem oferecer um primeiro auxílio, apesar de todos os inconvenientes do procedimento (ademais, os usos variam conforme os países e podem levar a confusões e mal-entendidos terminológicos). Utilizaremos, aqui, uma divisão clássica tripartite, aberta pela alta Idade Média (séculos V-X), seguida pela Idade Média central, época de uma reorganização decisiva e de um dinamismo máximo (séculos XI-XII), enquanto os séculos XIV-XV podem ser qualificados de baixa Idade Média, sem atribuímos ao adjetivo qualquer valor depreciativo. Ainda que se trate de uma apreciação grosseira (até porque não seria razoável imaginar que mudamos de período quando mudamos de século), podemos reconhecer, numa primeira abordagem, que há três momentos extremamente diferentes entre si (mesmo que sejam igualmente carregados de diversidade em seu próprio seio). A comparação

de algumas imagens representativas (duas para cada subperíodo) nos permitirá talvez perceber as profundas transformações e as contradições de um milênio que nada tem de estático e que não poderemos de modo algum resumir em uma só palavra (Fig. 1 a 6).

A periodização mantida e o próprio subtítulo deste livro valorizam, de uma maneira que poderemos julgar excessiva, a passagem do primeiro ao segundo milênio. O que tínhamos o hábito de nomear o ano 1000 pode, com efeito, servir para marcar uma inflexão maior, uma inversão de tendência. Após uma época ambígua, que parece no início afundar nas crises e nos retrocessos e que produz depois uma reorganização brilhante, ainda que efêmera, e cujas realizações pacientemente acumuladas resultam apenas em um desenvolvimento pouco visível, passamos então a um período de franca expansão, de crescimento rápido e de dinamismo criativo. É evidente que o ano 1000 não poderia constituir o momento preciso dessa mudança de tendência. Um fenômeno dessa importância só pode se situar na duração. De fato, foi lentamente preparado, pelas bases institucionais constituídas durante o episódio carolíngio e pela silenciosa acumulação de forças no curso desse século X cuja reputação é tão execrável que por muito tempo o apelidamos o “século de ferro”. Além disso, a reversão de tendência toma forma apenas pouco a pouco em todo o Ocidente, e, sob alguns aspectos, claramente após o início do século XI. Não poderíamos, portanto, fornecer uma data precisa para essa alteração e o recurso ao ano 1000 comporta uma parte notável de convenção, uma vez que designa, de fato, um processo que toma forma ao longo dos séculos X e XI. Mas o limiar importa menos do que a inversão de tendência, que dá sentido à oposição da alta Idade Média à Idade Média central. O confronto de dois mapas, proposto após Roberto S. López, é bastante sugestivo (cf. Il. 1 e 2). O primeiro, que evoca os séculos IV-X, mostra uma Europa sujeita às migrações de recém-chegados. As flechas apontam, portanto, para o centro da Europa Ocidental. Elas se invertem no segundo mapa, relativo aos

séculos XI-XIV. O Ocidente se torna, então, conquistador. Em vez de ceder espaço, avança, do triplo ponto de vista: militar (cruzadas, Reconquista), comercial (estabelecimento de entrepostos e transações com o Oriente) e religioso (desenvolvimento das ordens religiosas, cristianização da Europa Central e da região báltica). De um mapa ao outro, o movimento se torna centrífugo, e não mais centrípeto. A expansão sucede a contração.

Ao lembrarmos das periodizações convencionais, pretendemos nos referir aqui a uma proposição que rompe com as estruturas habituais e permite ultrapassar a divisão entre Idade Média e Renascença. Preocupado em trazê-la de volta às suas justas proporções (“um evento brilhante, mas superficial”), e atento às permanências de longa duração que ela não afeta, Jacques Le Goff propôs a hipótese de uma longa Idade Média, do século IV ao XVIII, ou seja, “entre o fim do Império Romano e a Revolução Industrial”. Certamente, bem como o tradicional milênio medieval, essa longa Idade Média não é imóvel, e seria absurdo negar as especificidades de sua última fase, que chamamos habitualmente a Era Moderna (efeitos da unificação do mundo e da difusão da imprensa, ruptura das reformas, fundação das ciências modernas com Galileu, Descartes e Newton, Revolução Inglesa e Estado absolutista, afirmação do Iluminismo etc.). Essas novidades são consideráveis, mas talvez não mais do que a duplicação da população e da produção que ocorre entre os séculos XI e XIII e que constitui um crescimento excepcional na história ocidental, de uma amplitude desconhecida desde a invenção da agricultura e que não se reproduziu antes da Revolução Industrial. A longa Idade Média *no seu conjunto* é um período de profundas transformações quantitativas e qualitativas e, sob esse aspecto, não há mais diferenças entre os séculos XVI-XVII e os séculos XI-XIII do que entre esses e a alta Idade Média. Ainda que todas essas evoluções sejam capitais, o conceito de longa Idade Média nos convida a prestarmos atenção à unidade e à coerência desse período de quase 15 séculos (o que não supõe, repetimos, nem fixidez nem ausência de

tensões internas, contradições ou defasagens). As continuidades identificadas por Jacques Le Goff são múltiplas, de ritos da realeza sagrada ao esquema das três ordens da sociedade, de fundamentos técnicos da produção material ao papel central desempenhado pela Igreja; sobretudo, uma análise global leva a concluir que as mesmas “estruturas fundamentais persistem na sociedade europeia do século IV ao século XIX”. Nessa perspectiva – sem negar suas profundas transformações, nem a dinâmica que a caracteriza –, a longa Idade Média, associada ao feudalismo, estende-se entre uma Antiguidade escravagista e os primórdios da Revolução Industrial e do modo de produção capitalista.

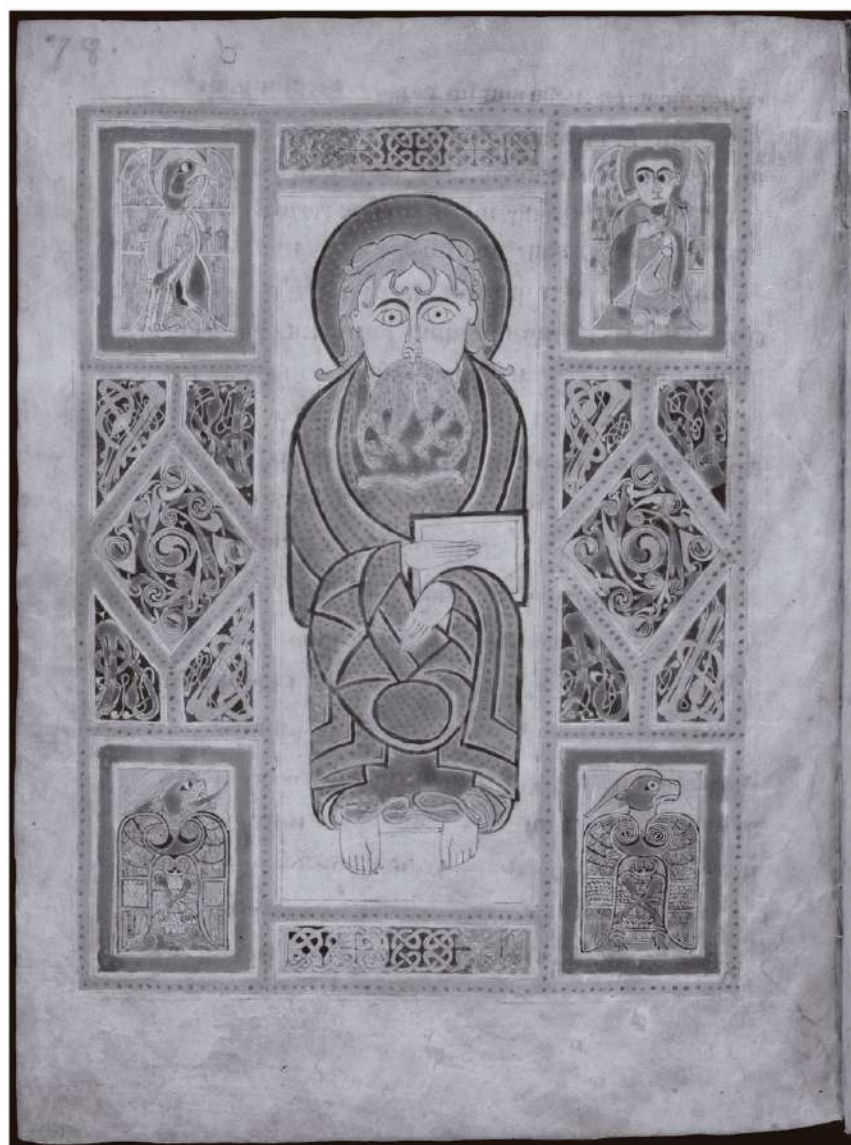


Figura 1: São Marcos e os símbolos dos quatro evangelistas em um Evangelário irlandês ilustrado por volta de 750-760 (Saint-Gall, Biblioteca do mosteiro, Cod. 51, p. 78).



Figura 2: São João o Evangelista, em um manuscrito carolíngio do início do século IX (Evangelhos considerados do coroamento, Viena, Kunsthistorisches Museum, Weltliche Schatzkammer der Hofburg, f. 178 v.).



Figura 3: O Evangelista Marcos na Catedral de Santiago de Compostela (1188; obra do Mestre Mateo, portal da Glória).

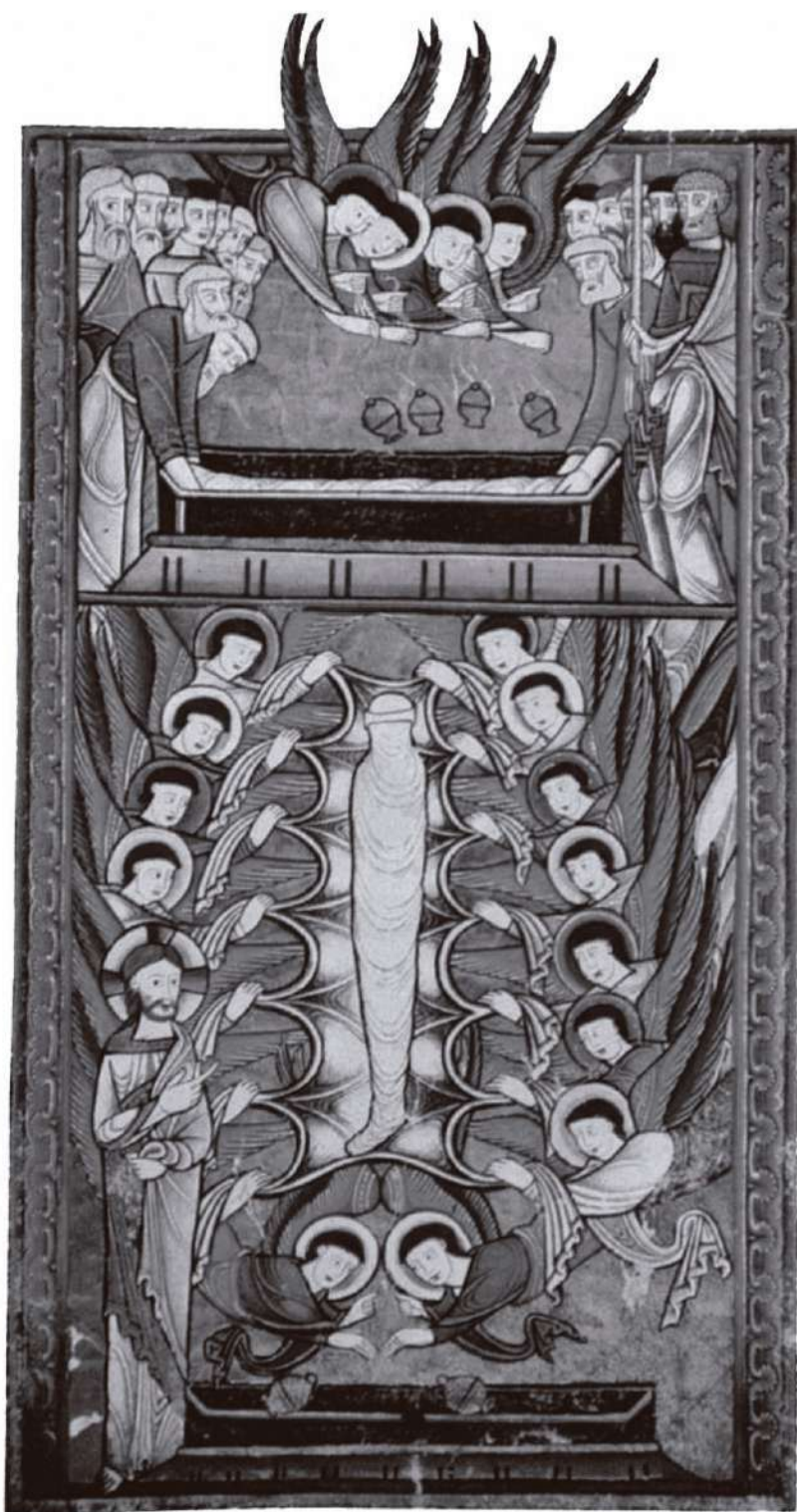


Figura 4: A Assunção da Virgem em um saltério do norte da Inglaterra (cerca de 1170-1175, Saltério de York, Glasgow, Biblioteca da

Universidade, Hunter U.3.2., f. 19 v.).



Figura 5: Uma imagem atormentada da morte: jacente de François de La Sarraz presa das serpentes e sapos (último terço do século XIV; capela de Santo Antônio do Castelo de La Sarraz, Distrito de Vaud).



Figura 6: O casal Arnolfini pintado em Bruges por Jan Van Eyck, em 1434 (Londres, National Gallery).



Ilustração 1: A Europa sitiada: os movimentos de população do século IV ao século X.

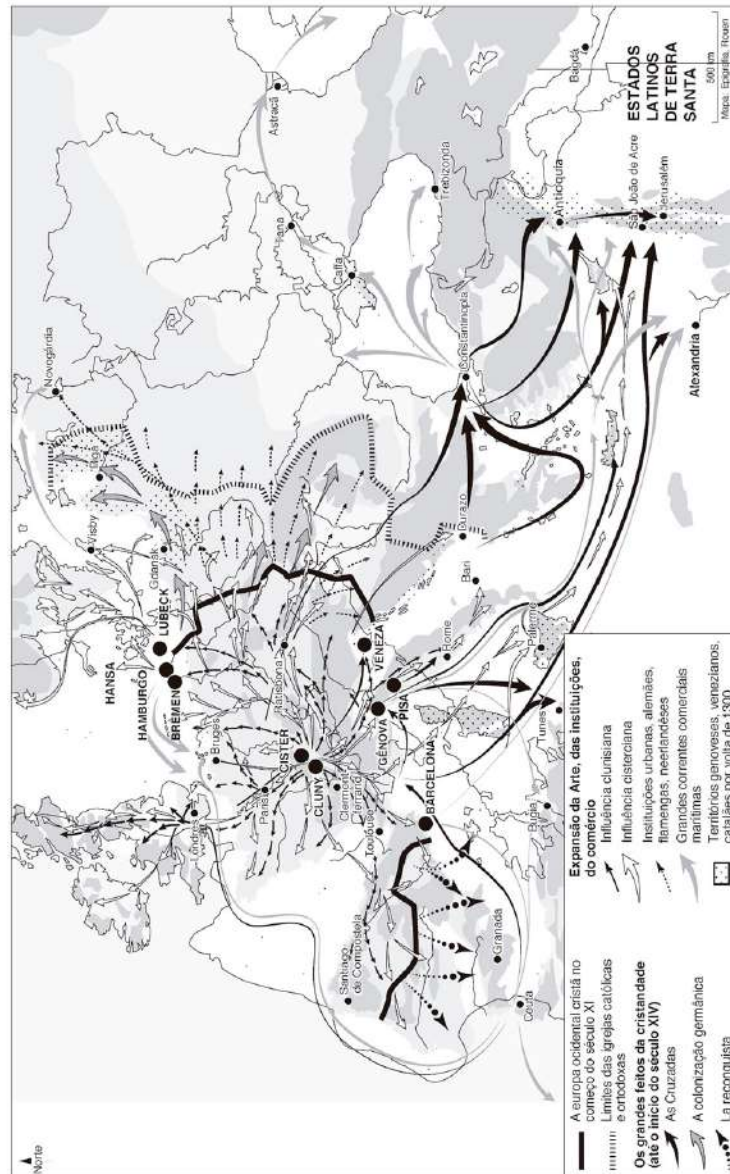


Ilustração 2: A Europa em expansão do século XI ao século XIV.

A longa Idade Média é um instrumento precioso para romper com as ilusões da Renascença e da Era Moderna. Quanto à última, Jacques Le Goff enfatiza fortemente que “o conceito de modernidade aplicado à Era Moderna deve ser revisado ou considerado obsoleto”. Quanto ao século XVI, ele não constitui tanto uma ruptura, uma vez que a ideia de renascimento é consubstancial à própria Idade Média. Se falamos do renascimento

carolíngio, do renascimento do século XII, depois o dos séculos XV-XVI, e se ao fim do século XVIII os revolucionários ainda necessitam do mito do retorno à Antiguidade para romper com antiga ordem, é porque a incapacidade para pensar a novidade sem ser como um retorno a um passado glorioso é uma das marcas de continuidade da longa Idade Média (com a qual a Modernidade começará a romper por volta dos séculos XVIII e XIX, dando origem à ideia moderna da história, bem como mostrou Reinhart Koselleck). “Longe de marcar o fim da Idade Média, a Renascença – as renascenças – é um fenômeno característico de um longo período medieval, de uma Idade Média sempre em busca de uma autoridade no passado, de uma idade de ouro anterior” (Jacques Le Goff).

É necessário, enfim, dissipar um possível mal-entendido. Ainda que a longa Idade Média esteja cronologicamente (três séculos mais próxima de nós do que em sua versão tradicional), não está menos fundamentalmente *separada* de nosso presente. O equívoco ameaça na medida em que pretendemos situar no centro da Idade Média a origem de uma dinâmica de expansão do Ocidente cujos prolongamentos ulteriores formaram os desequilíbrios atuais de nosso planeta. Contudo, a despeito de sua contribuição para o desenvolvimento do Ocidente e para sua dominação sobre a América e o mundo, a (longa) Idade Média deve ser considerada como um universo oposto ao nosso: mundo da tradição anterior à Modernidade, mundo rural anterior à industrialização, mundo da onipotência da Igreja antes da laicização, mundo da fragmentação feudal anterior ao triunfo do Estado, mundo de dependências interpessoais anterior ao salariado. Em suma, a Idade Média é para nós um antimundo, anterior ao reino do Mercado. Essas rupturas não se devem à Renascença, mas, essencialmente, à Revolução Industrial e à formação do sistema capitalista. Aí está a barreira histórica decisiva, que faz da Idade Média um mundo distante, um tempo anterior, onde praticamente tudo nos parece opaco. É por isso que o estudo da Idade Média é desde o início uma

experiência de alteridade, que nos obriga a nos desprendermos de nós mesmos, a nos desfazermos de nossas evidências e a nos envolvermos em um trabalho paciente para compreender um mundo cujos aspectos aparentemente mais familiares derivam de uma lógica que se nos tornou estranha.

A organização do presente livro é ditada por algumas das questões que já evocamos. Contudo, seria excessivo estudar em sua totalidade a longa Idade Média e infelizmente retornar, após uma breve incursão na América colonial (Parte I, capítulo IV) e algumas alusões esparsas, aos limites tradicionais da história medieval. Além disso, focamos a Idade Média central, julgando que se trata de um momento decisivo de afirmação do desenvolvimento ocidental e que, a despeito das ligações mais imediatas com a baixa Idade Média, o problema das origens fundamentais da dinâmica ocidental e suas consequências coloniais nos convida a concentrarmos nossa atenção nesse momento.

A obra é dividida em duas partes, entre as quais existe uma forte dualidade. Na primeira, sem dúvida mais convencional, tentamos apresentar um conhecimento elementar sobre a Idade Média e sintetizar as informações relativas à instauração e à dinâmica da sociedade medieval. Após um primeiro capítulo consagrado à alta Idade Média, suas duas palavras-chave são “feudalismo” e “Igreja”. O problema da organização social (que inclui a Igreja, em primeiro lugar) eclipsa a sequência momentosa de conflitos entre os poderes; as estruturas “nacionais” são pouco mencionadas e a história da formação das entidades políticas, monárquicas ou outras, é evocada apenas sumariamente. Na segunda parte nos esforçamos para ir mais além na compreensão do funcionamento da sociedade feudal; ela exige sem dúvida mais de seus leitores. Talvez vejam nela a marca da chamada história das mentalidades; mas, em vez disso, gostaríamos de sublinhar que o objetivo é abordar as estruturas fundamentais da sociedade medieval por intermédio de uma série de temas transversais: o tempo, o espaço, o sistema

moral, a pessoa humana, o parentesco, a imagem. O objetivo é compreendermos como são organizados e pensados o universo e a sociedade, evitando as distinções que nos são habituais (economia/sociedade/política/religião) e nos esforçando para conectar tão estreitamente quanto possível a organização material da vida humana e as representações ideais que lhe dão coerência e vitalidade¹.

1. Indicamos ao longo do texto os autores nos quais nos inspiramos mais diretamente; mas o essencial da bibliografia e das obras utilizadas para cada capítulo está registrado no fim do volume. Observamos igualmente que o índice de figuras apresenta comentários que se referem àquelas.

PARTE I

FORMAÇÃO E DESENVOLVIMENTO DO
CRISTIANISMO FEUDAL

CAPÍTULO I

GÊNESE DA SOCIEDADE CRISTÃ

A alta Idade Média

Ainda que o presente livro tenha por objeto principal o desenvolvimento da Idade Média central, é impossível ignorar os processos fundamentais de desorganização e reorganização que caracterizam o meio milênio anterior e que são, como tais, indispensáveis à compreensão da dinâmica medieval.

Assentamento de novos povos e fragmentação do Ocidente

Invasões bárbaras?

A expressão tradicional de “invasões bárbaras” (que comumente julgamos responsáveis pela queda do Império Romano do Ocidente) exige uma dupla crítica. Bárbaro: originalmente, a palavra designa apenas os não gregos e depois os não romanos. Mas a conotação negativa que o termo adquiriu torna difícil empregá-lo hoje sem reproduzir um juízo de valor que faz de Roma o padrão da civilização e, de seus adversários, os agentes da decadência, da regressão e da incultura. Certamente, os povos germânicos – expressão aceitável em sua neutralidade descritiva – que se assentam pouco a pouco no território do império em declínio e depois arruinado, ignoram antes de tudo a cultura urbana tão valorizada dos romanos e não se dedicam aos arcanos do direito e da administração do Estado, pois não são familiarizados à prática da escrita. Mas sua coesão social e política, em torno de seu líder, ou ainda sua habilidade em matéria de artesanato e

especialmente de trabalho em metais, superior aos do mundo romano, asseguram-lhes algumas vantagens e lhes permitem aproveitar as falhas de um império em dificuldade. O termo ‘invasões’ não é mais satisfatório que “bárbaros”. Possui muitos episódios sangrentos, confrontos militares, incursões violentas e ocupações de cidades – certamente aqueles que as narrativas dos cronistas normalmente destacam. Contudo, em vez disso, o assentamento dos povos germânicos deve ser imaginado como uma lenta infiltração de vários séculos, como uma imigração progressiva e frequentemente pacífica, durante a qual os recém-chegados se estabelecem individualmente, tirando proveito de seus talentos artesanais ou colocando sua força física ao serviço do exército romano, ou ainda em grupos numerosos, beneficiando-se, portanto, de um acordo com o Estado romano, que lhes concede o *status* de “povo confederado”. Portanto, num primeiro momento, o império soube absorver ou lidar com essa imigração, antes que desaparecesse sob o efeito de suas próprias contradições, exacerbadas à medida que a infiltração estrangeira se ampliava.

A historiografia recente mostrou bem: a zona fronteira (*limes*) ao norte do império desempenhou um papel notável, menos como separação, como normalmente imaginamos, do que como espaço de transações e interpenetração. Do lado romano, a presença de exércitos consideráveis e o assentamento de uma série de cidades importantes na parte posterior (Paris, Trêves, Colônia) estimulam a atividade dessas regiões e aumentam seu peso demográfico, lançando, sem dúvida, assim, as bases da importância adquirida pelo noroeste da Europa a partir da alta Idade Média. Quanto aos grupos germânicos que vivem nas proximidades da *limes*, eles deixam de ser nômades e se tornam camponeses, vivem em vilarejos e praticam a criação de animais, o que lhes permite também serem guerreiros mais bem-nutridos do que os romanos. Em decorrência de sua sedentarização, seu modo de vida é mais semelhante do que poderia parecer ao dos povos romanizados, que, ademais, naturalmente comercializam com eles. Assim, quando os

ataques dos hunos vindos da Ásia Central eclodem na Europa, os visigodos, que pediram autorização para entrar no Império Romano, são agricultores tão inquietos com esse novo perigo quanto os próprios romanos. A fronteira foi, portanto, o espaço onde romanos e não romanos adotaram o hábito de se encontrar e comercializar, dando início a uma realidade intermediária, que se tornou “o eixo involuntário em torno do qual os mundos romano e bárbaro convergiam” (Peter Brown).

Então, a unidade imperial se desloca definitivamente, dando lugar, durante os séculos V e VI, a uma dezena de reinos germânicos. A partir de 429-439 os vândalos se assentaram na África do Norte com o *status* de povo confederado e, depois, os visigodos na Espanha e Aquitânia, os ostrogodos na Itália (com Teodorico, que reina a partir de 493), os burgúndios no leste da Gália, os francos no norte dessa e na Baixa Renânia e, por fim, a partir de 570, os jutos, os anglos e os saxões, que estabeleceram nas Ilhas Britânicas (com exceção da Escócia, da Irlanda e do País de Gales, que permaneceram celtas) os reinos que se dividiram durante a alta Idade Média (Kent, Wessex, Sussex, Essex, Anglia Oriental, Mércia, Nortúmbria). Sem chegar a inverter a fragmentação que caracteriza o Ocidente, um fenômeno notável desse período é o aumento do poder dos francos, comandados pelos soberanos da dinastia merovíngia, fundada por Clóvis († 511) e glorificada por Clotário († 561) e Dagoberto († 639). Os francos expulsam, com efeito, os visigodos da Aquitânia (na Batalha de Vouillé, em 507), englobam os territórios de outros povos, especialmente os dos burgúndios em 534, para finalmente dominar toda a Gália (salvo a Armorica celta). Eles adquirem, portanto, primazia nos reinos germânicos, o que reforça uma vez mais o peso da Gália, já demograficamente dominante. Um pouco mais tarde, durante o século VI, os últimos povos germânicos a chegarem, os lombardos, estabelecem-se na Itália, contribuindo para arruinar a reconquista de uma parte do antigo império do Ocidente governada pelo imperador do Oriente Justiniano († 565).

Mesmo após o assentamento dos povos germânicos, o Ocidente alto-medieval continua a ser marcado pela instabilidade do povoamento e pela vinda de recém-chegados. A expansão muçulmana submerge a Península Ibérica e põe fim ao reino visigodo em 711, à medida que os bandos armados muçulmanos avançam em direção ao centro da Gália, com o objetivo de saquear Tours, antes de serem vencidos em Poitiers em 732 pelo líder franco Carlos Martel, o que os obriga a recuarem para além dos Pireneus. Então, na segunda parte da alta Idade Média, devemos mencionar as incursões tumultuosas dos húngaros no século X e, sobretudo, as dos povos escandinavos, também chamados vikings ou normandos (literalmente, “os homens do norte”). Guerreiros valentes e grandes navegadores, esses últimos assediam as costas da Inglaterra a partir do fim do século VIII e submetem os reinos anglo-saxões ao pagamento de um imposto, antes de o dinamarquês Canuto se impor como rei de toda a Inglaterra (1016-1035). Sobre o continente, os homens do norte aproveitam a debilitação do Império Carolíngio e, a partir da década de 840, não se contentam mais em atacar as costas, mas penetram profundamente todo o oeste dos territórios francos, invocando suas divindades pagãs e semeando pânico e destruição. Finalmente, os soberanos carolíngios têm que ceder, e o tratado de Saint-Clair-sur-Epte (911) lhes concede a região que, no oeste da França, ainda hoje tem seu nome. Mas o expansionismo dos vikings não para aí e, depois dessa base continental, o duque da Normandia, Guilherme o Conquistador, lança-se ao ataque da Inglaterra, da qual se torna rei após a vitória obtida em Hastings (1066) sobre Haroldo, que se esforça por reconstruir um reino anglo-saxão. Além disso, a família normanda dos Altavila se arrisca mais longe ainda, fazendo a conquista do sul da Itália com Roberto Guiscardo em 1061, depois da Sicília em 1072, antes que Rogério II, reunindo a totalidade de seus territórios, obtenha o título de rei da Sicília, da Apúlia e da Calábria em 1130. Por fim, os vikings da Escandinávia, sob a condução do legendário Êrico o Ruivo, estabelecem-se, a partir do fim do

primeiro milênio e por vários séculos, ao longo das costas da Groenlândia (que eles já nomeiam o “país verde”). De lá, Leif Eriksson e seus homens se aventuraram, no início do século XI, até às costas do Canadá e, sem dúvida, da Terra Nova, mas são rapidamente repelidos por seus habitantes. Eles foram, portanto, os primeiros europeus a marchar sobre o solo americano, mas sua aventura casual não teve o menor efeito histórico.

A fusão romano-germânica

Vamos retornar um pouco para enfatizar os efeitos da fragmentação da unidade romana e da instauração dos reinos germânicos. O conjunto desses movimentos contribui para o deslocamento do centro de gravidade do mundo ocidental desde o Mediterrâneo até o noroeste da Europa. Aos fatores já evocados (papel da fronteira romana antiga, peso demográfico da Gália, expansão dos francos), devemos acrescentar a conquista duradoura da Espanha pelos muçulmanos, que controlam igualmente todo o Mediterrâneo ocidental, e a desorganização da Itália, desgastada pelo projeto insustentável da reconquista justiniana e pela epidemia de peste que se alastrou a partir de 570 e durante o século VII. Desde então, o papel principal na Europa cristã passa ao norte. Outra consequência da desagregação do império do Ocidente é a desaparecimento de todo verdadeiro Estado. Uma vez desfeita a unidade de Roma, seu sistema fiscal colapsa com ela. A extinção do sistema fiscal romano é, de fato, um dos fatores que favorecem a conquista pelos povos germânicos. Ainda que lhes custe culturalmente, as cidades percebem bem que a dominação “bárbara” é preferível ao peso crescente da tributação romana, uma vez que “os reis germânicos se dão conta de que o preço a pagar por uma conquista fácil é geralmente a concessão aos proprietários romanos de privilégios fiscais tão amplos que o sistema fiscal foi destruído internamente” (Chris Wickham). O colapso do sistema fiscal tornou o Ocidente, a partir de meados do século VI, um conjunto de regiões sem relação entre si. E os reinos germânicos, mesmo que tenham levado adiante a conquista, permaneceram

subordinados a essa profunda regionalização. Eles são incapazes de restaurar a tributação, ou mesmo de exercer um controle verdadeiro sobre seus territórios e sobre as elites locais. Portanto, se os reis germânicos têm uma atividade intensa de codificação jurídica, redigindo códigos e éditos onde se misturam os compêndios de direito romano e compilações de usos costumeiros de origem germânica (lei sálica dos francos, leis de Etelberto, éditos de Rotário etc.), esse frenesi jurídico é proporcional à ausência de todo poder real da realeza; e toda tentativa séria de aplicação se mostra um grande fracasso. A força de um rei germânico é essencialmente um poder de fato: protegido por um séquito ligado a ele por um vínculo pessoal de fidelidade, ele é um guerreiro incontestável, que conduz seus homens à vitória militar e à pilhagem. O processo que confunde a coisa pública com as posses privadas do soberano, introduzida desde o século III, conduz os reis germânicos a uma completa confusão. Daí resulta uma patrimonialidade do poder, que permite especialmente recompensar servidores fiéis com a concessão de um bem público. Em suma, é impossível considerar como estados os reinos da alta Idade Média.

Contudo, seria um erro acreditarmos que o fim do império significa a substituição completa das estruturas sociais e culturais de Roma por um universo importado, próprio aos povos germânicos. Constatamos, em vez disso, que um processo de convergência e de mistura, no qual as elites romanas locais são, sem dúvida alguma, os atores principais. Elas compreendem que lhes é possível manter suas posições sem o apoio de Roma, contanto que consigam em transigir com os líderes militares germânicos. Certamente, custa-lhes negociar com esses “bárbaros”, vestidos de peles de animais e usando cabelos longos, ignorantes de todos os refinamentos da civilização urbana. Mas o interesse prevalece, e os líderes bárbaros recebem sua parte da riqueza romana – terras e escravizados –, a ponto de se tornarem membros eminentes das elites locais. Pouco a pouco e, em primeiro lugar, na Espanha e na Gália, as diferenças entre aristocratas

romanos e líderes germânicos se atenuam, na medida em que os casamentos unem com frequência seus descendentes. Assim se dá a unificação das elites, que terminam por compartilhar um estilo de vida comum, cada vez mais militarizado, mas também fundado sobre a propriedade da terra e o controle das cidades. Essa fusão cultural romano-germânica é um dos traços fundamentais da alta Idade Média, que sem dúvida melhor floresce entre os francos, o que é um dos ingredientes de sua expansão. Essa fusão é, ademais, precocemente ilustrada pelo selo de Quílderico († 481), o pai de Clóvis, onde o retrato do rei aparece com os longos cabelos do líder de guerra franco, caindo sobre as dobras de uma vestimenta romana (Peter Brown).

A alteração das estruturas antigas

O declínio comercial e urbano

As desordens ligadas aos movimentos migratórios e ao fim da unidade romana tiveram consequências econômicas de primeira importância. A insegurança, combinada à falta de moedas e à ausência de manutenção depois da destruição progressiva da rede de rotas romanas, levam ao declínio e à quase desaparecimento do grande comércio, outrora tão importante para o império. Certamente, alguns produtos de luxo continuam a alimentar as cortes reais e as casas aristocráticas (especiarias e produtos do Oriente, armas e peles da Escandinávia, escravizados das Ilhas Britânicas). Sem a manutenção, mesmo mínima, de um fluxo de comércio de longo alcance, não poderíamos explicar o tesouro da tumba real de Sutton Hoo (Suffolk, Inglaterra) no século VII, onde foram descobertas armas e adornos escandinavos, peças de ouro da França, louça de prata de Constantinopla e seda da Síria. Mas o esgotamento afeta o que era essencial na circulação de mercadorias no império, quer dizer, os produtos alimentícios básicos, como cereais, massivamente importados da África para Roma, e que serviam também para o abastecimento dos exércitos estacionados na fronteira norte, ou ainda os produtos artesanais que circulavam amplamente entre as

regiões. Podemos mencionar também, graças ao testemunho da arqueologia, o caso da cerâmica africana, que havia invadido todo o mundo mediterrâneo durante o baixo império, e cujas exportações, embora poupadas pela conquista vândala, declinam e desaparecem em meados do século VI, cedendo em toda parte ao desenvolvimento dos estilos regionais de cerâmica. De fato, devemos situar no século VI o declínio massivo de todos os setores do artesanato (exceto o da metalurgia, para o qual os povos germânicos exibem uma habilidade superior) e o fim das ilhotas de prosperidade econômica que até então haviam sido preservadas. A produção se realiza a partir de então em uma escala cada vez mais local, o que acentua ainda mais o declínio das transações. A regionalização das atividades produtivas, paralela à fragmentação política, é verdadeiramente uma das características fundamentais da alta Idade Média.

Com o grande comércio, as cidades, não menos representativas da civilização romana, experienciam um profundo declínio. Suas dimensões se reduzem consideravelmente: Roma, que deve ter alcançado 1 milhão de habitantes, reúne 200 mil após 410, mas somente 50 mil ao fim do século VI; e, para tomar outro exemplo muito mais comum, uma cidade do centro da Gália como Clermont, que outrora se estendera por 200 hectares, encerra dentro de estreitas muralhas um território reduzido a 3 hectares. A partir de 250, inicia-se a redução das construções públicas, que faziam a honra das cidades romanas, mas cessam completamente após 400 (com exceção das edificações episcopais). Os prédios públicos antigos caem em ruína e seus materiais são seguidamente reutilizados para edificar igrejas ou casas particulares. As elites senatoriais, outrora associadas ao prestígio da capital, retiram-se para seus domínios (*villae*) à medida que as instituições urbanas (como a *curia*, antigo exemplo de governo autônomo das cidades) se deterioram diante do poder crescente dos bispos. Em suma, as cidades, e com elas a cultura urbana que formava o centro da civilização romana, não são mais do que sombras de si. Mas, a despeito de seu declínio considerável,

as cidades do Ocidente jamais desaparecem completamente. Podemos inclusive dizer que, beneficiando-se da debilidade do controle exercido pelos reis germânicos, elas se mantêm, durante os séculos VI-VIII, como as principais atrizes políticas no nível local (Chris Wickham). Seu papel é certamente extinto, mas, graças à ampla autonomia das elites urbanas e ao desenvolvimento da função episcopal, conseguem sobreviver à crise final do sistema romano.

À medida que as cidades declinam, a ruralização passa a constituir um traço essencial da alta Idade Média. As desordens mencionadas se fazem sentir no campo, e os séculos V-VI se caracterizam por uma crise da produção agrícola. Contudo, seria imprudente estender essa conclusão a todo o período aqui considerado. Ao contrário, os historiadores acumularam, a despeito da escassez de fontes de informações, indícios que permitem questionar a ideia tradicional de uma recessão generalizada no campo durante a alta Idade Média. Certamente, a diminuição – de aproximadamente um terço – do tamanho dos animais de criação, entre o baixo império e a alta Idade Média, indica o recuo dos conhecimentos agronômicos ligados à organização de grandes áreas e ao abandono da comercialização do gado em favor da criação de animais para uso local. Contudo, constatamos também, durante a alta Idade Média, a difusão lenta de certas inovações técnicas (moinho a água, ferramentas metálicas), bem como uma ligeira extensão das superfícies cultivadas. Trata-se certamente de um primeiro desenvolvimento, limitado e frágil, muitas vezes interrompido e periodicamente posto em causa por circunstâncias adversas, mas ainda assim fundamental na medida em que acumula as forças silenciosas que se afirmarão durante o período posterior.

O desaparecimento da escravidão

O mais determinante é, sem dúvida, a profunda transformação das estruturas sociais rurais. No mundo romano, o essencial da produção

agrícola era garantido na estrutura do grande domínio escravagista. Ora, é justamente esse tipo de organização – começando pela própria escravidão – que desaparece. Essa questão suscitou amplas discussões que ainda hoje estão longe de serem resolvidas e são esclarecidas apenas por conhecimentos imperfeitos. Contudo, uma constatação essencial pode ser unânime: quando atingimos o século XI, a escravidão, que constituía a base da produção agrícola no Império Romano, deixou de existir, de modo que, entre o fim da Antiguidade tardia e o fim da alta Idade Média, a desapareição da escravidão produtiva é inegável (por outro lado, a escravidão doméstica, que não desempenha papel algum na produção agrícola, continua a existir, especialmente, nas cidades da Europa mediterrânea, até o fim da Idade Média e além). Mas o acordo cessa quando levantamos três questões determinantes para compreender o desaparecimento da escravidão: Por quê? Quando? Como?

As causas religiosas, tradicionalmente invocadas, viram sua importância limitada pela historiografia do último meio século. Na verdade, o cristianismo está longe de condenar a escravidão, como atestam os escritos de São Paulo. Ele se dedica, ao contrário, a reforçar sua legitimidade, a ponto de teólogos como Agostinho e Isidoro de Sevilha, tão essenciais para o pensamento medieval, verem nela um castigo querido por Deus. Certamente, a Igreja considera a libertação dos escravizados (manumissão) como uma obra piedosa; mas raramente dá o exemplo, uma vez que considera que os escravizados que possui em grande número são pertencentes a Deus e não podem ser retirados de um senhor tão eminente (sem mencionar o fato de que um papa, como Gregório o Grande, compra novos escravizados). Contudo, apesar de a Igreja não se opor de modo algum à escravidão, a difusão de práticas cristãs modifica profundamente a percepção dos escravizados e mitiga pouco a pouco sua exclusão da sociedade humana. Com efeito, se num primeiro momento a Igreja proíbe reduzir um cristão à escravidão, reconhece, em seguida, que os escravizados

são cristãos: eles recebem o batismo (suas almas devem, portanto, ser salvas) e compartilham, durante os serviços, os mesmos vínculos que as pessoas livres. Uma prática assim, que reduz a separação entre livres e não livres, tende a minar os fundamentos ideológicos da escravidão, a saber, a natureza infra-humana dos escravizados e sua dessocialização radical (Pierre Bonnassie).

Evocamos também, tradicionalmente, causas militares, pois o fim das guerras romanas e a conquista parecem esgotar as fontes de aprovisionamento de escravizados. Mas as desordens do século V suscitam, ao contrário, um aumento do número de escravizados, e as guerras perpétuas empreendidas pelos reinos germânicos, entre eles ou contra as populações anteriormente estabelecidas (os celtas, vítimas do avanço dos anglo-saxões nas Ilhas Britânicas, são massacrados, condenados ao exílio em Armorica ou reduzidos à escravidão), garantem a manutenção de uma bênção de novas chegadas ao longo dos séculos VI-VIII, do mesmo modo como, no século IX, os ataques carolíngios na Boêmia e na Europa Central. Mas, enquanto os escravizados antigos eram estrangeiros, ignorantes da língua de seus senhores, não ocorria exatamente o mesmo com os escravizados desse período, frequentemente capturados durante uma guerra entre vizinhos, o que contribui ainda para reduzir sua dessocialização e a distância que os separa das pessoas livres.

Rejeitando as explicações ligadas ao contexto religioso e militar, a historiografia, desde Marc Bloch, insistiu sobre as causas econômicas do declínio da escravidão: uma vez desaparecido o contexto muito aberto da economia antiga que permitia obter grandes benefícios da produção agrícola, a escravidão deixa de ser apropriada. Os grandes proprietários se dão conta do custo e do peso da manutenção da força de trabalho servil, que é necessário alimentar durante o ano inteiro, mesmo durante as estações não produtivas. A partir daí passa a ser mais eficaz estabelecê-los nos lotes (*parcelles*), situados às margens do domínio, que lhes permite se

encarregarem de sua subsistência, em troca de um trabalho realizado nas terras do senhor ou de uma parte da colheita obtida. Esse é o processo de concessão de terras (*chacement*), já praticado no século III e notório entre os séculos VI e IX. Ele leva à formação do *grande domínio*, considerado a organização rural clássica da alta Idade Média e em particular da época carolíngia. Muitas vezes tão extenso quanto os da Antiguidade (ultrapassando por vezes os 10 mil hectares), caracteriza-se por uma dualidade entre a reserva (*terra dominicata*), explorada diretamente pelo senhor (graças à força de trabalho servil e ao trabalho pesado que os *tenanciers*^{*2} munidos de terras (*chasés*) devem realizar nas suas terras, muitas vezes três dias por semana), e as *manses* (*mansi*) – lotes nos quais esses últimos são estabelecidos e graças aos quais garantem sua subsistência.

Modificações importantes devem, porém, ser trazidas a esse esquema. A importância do grande domínio deve ser relativizada. Ainda que ele constitua a forma de organização que garante de maneira privilegiada o poder dos grupos dominantes – aristocracia e Igreja –, convém sublinhar a importância, durante a alta Idade Média, de um pequeno campesinato livre, que cultiva terras independentes dos grandes domínios, chamadas alódios (*alleux*). Essas pessoas livres se beneficiam de um *status* privilegiado, particularmente em termos judiciais, mas pesa sobre elas obrigações, especialmente militares, ainda mais difíceis de suportar porque com frequência são muito pobres. É por isso que argumentamos que elas deviam ter um sólido interesse pelas possibilidades ofertadas pelas inovações técnicas e por tudo que pudesse aumentar sua produção. Enquanto alguns historiadores associam o primeiro desenvolvimento rural, a partir do século VIII, aos grandes domínios, outros se perguntam se não foi primeiramente o trabalho dos alodiados (*alleutiers*), e se esses últimos não constituíam, portanto, a maioria da população rural. Em todo caso, a dinâmica atinge os grandes domínios, onde acentua os processos de concessão de terras aos antigos escravizados, a descentralização de satélites dependentes do domínio

principal e o enfraquecimento do controle sobre as manses. A dificuldade de organização dos grandes domínios e os inconvenientes da força de trabalho servil foram, portanto, muito certamente causas decisivas do declínio da escravidão, mas que intervêm não no contexto de recessão suposto por Marc Bloch e, sim, na interação com o relativo desenvolvimento iniciado pelo campesinato alodial (*allodial*).

Críticas posteriores à obra de Marc Bloch sugerem que as causas econômicas não são suficientes. Assim, alguns quiseram sublinhar que o fim da escravidão foi o trabalho dos próprios escravizados e de suas lutas (de classe) pela libertação (Pierre Dockès). Com efeito, podemos apontar a importância das guerras bagaudas, revoltas de escravizados que eclodiram no século III, e depois em meados do século V (bem como a revolta de escravizados astúrios em 770), ou ainda sublinhar que existem outras formas de resistência, desde a relutância ao trabalho ou sua franca sabotagem até a fuga que, ao longo da alta Idade Média, torna-se cada vez mais massiva, suscitando a preocupação crescente dos dominantes. Portanto, se é difícil, dada a cronologia, atribuir o papel determinante às lutas dos dominados, as observações de Pierre Dockès incitaram a sublinhar o papel das transformações políticas. Com efeito, a manutenção de um sistema de exploração tão bruto como a escravidão supõe a existência de um aparelho de Estado forte, garantindo sua reprodução pelas leis que consolidam a legitimidade ideológica e pela existência de uma força repressiva – utilizada ou não, mas sempre ameaçadora – indispensável para garantir a obediência dos dominados. Assim, quando o aparelho de Estado antigo declina, os proprietários de terras têm cada vez mais dificuldade para manter sua dominação sobre seus escravizados. Certamente, cada salto do poder político – incluindo ainda a época carolíngia – parece propício a uma defesa da escravidão, mas sempre se tratam de tentativas limitadas e cada vez menos capazes de frear uma evolução cada vez mais irreversível. Assim, é uma mutação global, simultaneamente, econômica, social e política, que

conduz os senhores a transformar os grandes domínios que se tornaram incontrolláveis e pouco adaptados às novas realidades, e a renunciar progressivamente à exploração direta do gado humano.

A cronologia da extinção da escravidão não é menos sujeita a debate. Podemos, porém, renunciar às teses mais extremas. Assim, a maioria dos historiadores marxistas, obnubilados pela letra dos clássicos do materialismo histórico, associam o fim da escravidão à crise do Império Romano, supostamente marcando, nos séculos III-V, a transição decisiva do modo de produção antigo ao modo de produção feudal. Mas as pesquisas empreendidas depois de mais de meio século mostraram o caráter insustentável dessa tese, uma vez que as várias fontes atestam a manutenção massiva, durante a alta Idade Média, de uma escravidão essencialmente idêntica à da Antiguidade. Assim, nas leis germânicas dos séculos VI-VIII, o *status* infra-humano dos escravizados é reiterado sem modificações substanciais: são equiparados a animais, como confirmam as menções frequentes que se faz a eles nos comentários consagrados ao gado. A fim de obter sua obediência pelo terror, podem ser espancados, mutilados (extirpação do nariz, das orelhas, dos lábios ou escalpo, opções que têm a vantagem de não diminuir sua força de trabalho), e mesmo mortos, se necessário. São privados de todo direito de propriedade plena, não podem se casar e seus filhos pertencem ao seu senhor, que pode vendê-los a seu critério. Enfim, a proibição das relações sexuais do escravizado masculino com uma mulher livre, equiparadas à bestialidade e punidas com a morte dos dois culpáveis, confirma a segregação radical da qual são vítimas os escravizados. Assim, a manutenção da escravidão produtiva durante a alta Idade Média está bem atestada, mas não poderíamos, no entanto, pospor sua desaparecimento até o fim do século X, e mesmo ao começo do século XI, como gostaria especialmente Guy Bois. É possível que ainda por volta do ano 1000 existam escravizados nos domínios rurais (denominados nos textos *servus* ou *mancipium*), mas, além de podermos discutir sua situação, é

claro que sua importância é, a partir daí, limitada, e mesmo marginal, e que deixam de sustentar o essencial das tarefas produtivas. Admitiremos, portanto, com Pierre Bonnassie, que “a extinção do regime escravagista é uma longa história que se estende por toda a alta Idade Média”. O essencial do processo se realiza sem dúvida entre o século VI e VIII, uma vez que os testemunhos dos séculos IX-X revelam os últimos esforços para salvar um sistema que se tornou insustentável e que, finalmente, agoniza e definitivamente morre.

Tendo já evocado as principais modalidades de extinção da escravidão, vamos nos contentar sobre esse ponto com algumas observações complementares. Uma das vias é a libertação dos escravizados (*manumissão*), que passam, portanto, a aumentar as fileiras desse pequeno campesinato livre a cujos esforços podemos atribuir o primeiro desenvolvimento rural da alta Idade Média. Contudo, a libertação nem sempre é sem restrição, e a prática muito frequente da *manumissio cum obsequio* prevê uma reserva de obediência e obrigação de prestar serviços ao senhor. A outra via é a da concessão de terra aos escravizados. Em certos casos, ela é acompanhada da *manumissão*, mas, geralmente, não modifica formalmente o *status* jurídico dos beneficiários: eles permanecem legalmente escravizados, mesmo que na prática os escravizados munidos de terras (*chasés*) não sejam exatamente escravizados, sobretudo, à medida que passam as gerações. Isso não significa necessariamente que todo traço de servidão desapareça, uma vez que, ainda no século X, uma manse servil deve 156 dias de corveias por ano (contra menos de 36 para uma manse livre, no exemplo da abadia bávara de Staffelsee). Assim, quer se trate de escravizados munidos de terra (*chasés*) ou de libertos *cum obsequio*, multiplicam-se as situações intermediárias que tornam fluida a delimitação anterior entre livres e não livres e prefiguram a afirmação da categoria medieval da servidão. De fato, distinguimos cada vez menos claramente os escravizados munidos de terra (*chasés*), cujo modo de vida se distancia

manifestamente daquele do antigo gado humano, e as pessoas de origem livre, submetidas a uma pressão cada vez mais forte e cujos direitos são pouco a pouco instituídos.

Uma modalidade fundamental da transição da escravidão ao feudalismo possui, portanto, a atenuação progressiva da diferença entre livres e não livres, não somente pela multiplicação de situações intermediárias, mas igualmente pela perda de validade prática dessa distinção, pelas razões especialmente militares e religiosas já evocadas. Quando certos clérigos dos séculos VIII-IX defendem a supressão da diferença entre livres e não livres, é verdadeiramente porque ela está prestes a perder toda a significação real e porque é cada vez mais impraticável pretender excluir da humanidade e da sociedade indivíduos cujo modo de vida se aproxima do modo de vida de outros camponeses pobres. Assim, a desaparecimento muito progressiva da escravidão se dá menos por uma queda em seu efetivo (que seria muito facilmente mensurável) do que por uma transformação lenta e por etapas dos *status* (o que torna o fenômeno muito mais complexo e difícil de compreender). O fato é que a dinâmica fundamental é a de uma extinção do grande domínio escravagista, base da economia antiga, que, por meio de formas diversas de transição, leva a um novo sistema cuja forma estabilizada será claramente percebida a partir do século XI.

Conversão ao cristianismo e enraizamento da Igreja

O império tardio se tornou cristão após a conversão do Imperador Constantino, em sua vitória sobre Maxêncio na Ponte Mílvia em 312. Esse evento marca o fim das perseguições contra os cristãos e favorece a propagação da nova religião, em um momento no qual, sem dúvida, somente um décimo dos habitantes do império aderira a ela. Então, em 392, o Imperador Teodósio faz do cristianismo a única religião lícita no império. Ao longo do século IV, beneficiando-se da paz, das riquezas e dos meios de instituir posições de força locais outorgadas pelo imperador, a Igreja cresce

tirando vantagem das estruturas imperiais. A rede de dioceses que se consolida então, e que perdurará essencialmente até a época moderna, superpõe-se à das cidades romanas (em consequência, nas regiões antigamente romanizadas como a Itália ou o sul da Gália, onde existia um número elevado de cidades antigas, observamos uma rede densa de pequenas dioceses, enquanto no norte, onde a rede urbana antiga era mais débil, as dioceses são menos numerosas e muito mais extensas). Outro exemplo dessa aliança entre o império tardio e a Igreja é a associação estreita que se dá entre a figura do imperador e a de Cristo, que a iconografia daquela época testemunha abundantemente.

A conversão dos reis germânicos

Se o império deixa de ser o inimigo do cristianismo a ponto de alguns clérigos se perguntarem se a destruição de Roma não anuncia o fim do mundo, a ameaça passa a vir dos povos germânicos, na sua maior parte ainda pagãos. Certamente, os visigodos, ostrogodos e vândalos já são convertidos quando penetram no império; mas optam pela doutrina ariana e não pela ortodoxia católica que Constantino adotou pelo Concílio de Niceia em 325 (cf. Parte II, capítulo V). Eles estão, portanto, em desacordo com as populações católicas dos territórios onde se instalam, e, sobretudo, com o clérigo local que considera o arianismo uma heresia. Desse ponto de vista, os francos, ainda pagãos no fim do século V, fazem uma escolha politicamente mais pertinente: seu rei, Clóvis, que percebe bem a força adquirida pelos bispos de seu reino, e cuja esposa, Clotilde, já é cristã, decide se converter ao catolicismo e se batizar, em companhia de 3 mil homens de seu exército, por Remi, o bispo de Reims, em uma data que as fontes não permitem estabelecer com certeza (496, 499?). Esse episódio fará de Remi um dos grandes santos da monarquia franca e, de Reims, a catedral necessária da sagração de seus reis. Por ora, a escolha de Clóvis lhe permite estar em acordo com as populações e com o clérigo de seu reino, e obter, assim, o apoio dos bispos em suas iniciativas militares contra os visigodos

arianos. Ademais, o reino visigótico da Espanha aderirá tardiamente a essa judiciosa unificação religiosa pela conversão ao catolicismo do Rei Recaredo em 587.

No norte da Europa, o paganismo perdura por muito mais tempo. Conhecemos, no século V, a missão pioneira de Patrício, primeiro evangelizador da Irlanda (e seu futuro santo patrono). Mas se desse modo o cristianismo se estabelece no mundo celta, devemos aguardar o fim do século VI para que se torne a fé exclusiva nos clãs aristocráticos da ilha. Mesmo então, o passado pré-cristão persiste com uma força inconcebível sobre o continente, ocasionando uma síntese original entre uma cultura romano-cristã importada e a cultura local de um mundo celta que jamais fora romanizado (o que é mostrado pelas cruzes de pedra nas quais se misturam símbolos cristãos e o imaginário celta, ou ainda pelos extraordinários manuscritos irlandeses dos séculos VII e VIII; cf. Fig. 1). A conversão ao cristianismo é mais lenta ainda nos reinos anglo-saxões, sempre pagãos até que Gregório o Grande envia de Roma uma primeira missão em 597. Ela, dirigida pelo Monge Agostinho, consegue, após uma década de esforços, batizar o rei de Kent, Etelberto, bem como alguns milhares de anglos. O soberano julga a ocasião proveitosa, e sua conversão, que se dá sob a égide de Roma, permite-lhe equiparar seu gesto ao de Constantino. Mas a missão de Agostinho se depara com uma grande desconfiança e progride com muita dificuldade. Edwin, poderoso rei da Nortúmbria, só se converteria em 627, após ter contemplado a orientação de um conselho do reino e não sem dar ao evento um sentido conforme aos valores guerreiros tradicionais de seu povo (todavia, após sua morte em combate, seus sucessores retornaram ao paganismo). De fato, devemos aguardar a *Histoire ecclésiastique du peuple anglais* [História eclesiástica do povo inglês], de 731, na qual Beda o Venerável, uma das figuras mais eminentes da cultura da alta Idade Média, relata os acontecimentos dos reinos anglo-saxões e sua lenta conversão, para poder considerar que essa

fase movimentada terminou e que a Bretanha insular (que podemos, a partir de então, chamar Inglaterra) é uma terra cristã.

Ao norte e ao leste do continente, a progressão do cristianismo é mais tardia e, com os carolíngios, assumirá uma forma mais militar. De Utrecht e, sobretudo, de seu mosteiro de Echternach, Vilibrordo começa, no fim do século VII, a converter os frísios, estabelecidos no norte da Gália, consolidando, assim, uma zona de fronteira instável, para o benefício maior dos soberanos francos. Quanto a Bonifácio (675-754), ele é enviado, com o apoio dos reis francos e do pontífice romano, como bispo missionário das Igrejas da Germânia, progredindo conforme as incursões dos francos contra os saxões do leste, ainda pagãos. Ainda que de maneira frágil, ele estabelece o cristianismo na Baviera e na zona renana (onde funda o Mosteiro de Fulda, destinado a uma grande glória). Esse lhe valerá o título de apóstolo da Germânia, mesmo que seja somente durante as conquistas de Carlos Magno que a conversão dos saxões será verdadeiramente efetiva. A adesão da Europa ao cristianismo é uma longa aventura, que só se completa, essencialmente, por volta do ano 1000, com a conversão da Polônia (966) e da Hungria (com o batismo do futuro Rei Estêvão I em 985), da Escandinávia (com o batismo dos reis Haraldo Dente-azul da Dinamarca em 960, Olavo Tryggveson da Noruega em 995 e Olavo da Suécia em 1008) e da Islândia (em 1000, pelo voto da assembleia de camponeses reunida em Thingvellir e após um ritual xamânico realizado por seu líder). Mesmo que essas datas indiquem apenas a conversão dos líderes e não uma difusão geral do cristianismo, o Ocidente aparece a partir daí inteiramente como um mundo católico, e a frente móvel – mas sempre presente durante a alta Idade Média – onde cristãos e pagãos entravam em contato só existe de maneira residual.

Poder dos bispos e desenvolvimento do monaquismo

O processo de conversão seria incompreensível se não levássemos em conta o desenvolvimento da instituição eclesiástica. Retornaremos a ela no capítulo III, mas devemos já sublinhar o papel fundamental dos bispos que são, no Ocidente cristão dos séculos V-VII, os pilares incontestáveis da Igreja. Eles captam a seu favor o que subsiste das estruturas urbanas romanas, de forma que, com seu prestígio aumentando, a função episcopal é investida pela aristocracia, especialmente senatorial. Essa aristocratização da Igreja, muito marcada na Gália do Sul e na Espanha, garante a manutenção de uma rede de cidades episcopais nas mãos de homens bem formados, respaldados pelas poderosas famílias e que sabem governar. O bispo é, portanto, a principal autoridade urbana, que concentra em si poderes religiosos e políticos: ele é juiz e conciliador, encarnação da lei e da ordem, “pai” e protetor de sua cidade. Esse papel, o bispo não pretende realizar apenas com suas forças humanas; é necessário, nesses tempos conturbados, uma ajuda sobrenatural, que ele encontra junto aos santos, cujo culto constitui uma extraordinária invenção desse período. Ambrósio, bispo de Milão (e considerado mais tarde como um dos quatro doutores da Igreja ocidental, com Agostinho, Jerônimo e Gregório), é um dos que dão um impulso decisivo a essa inovação, quando realiza, com grande esplendor litúrgico, a exumação dos corpos dos mártires Gervásio e Protásio e sua transferência para sua basílica episcopal em 386. Pouco a pouco, a Europa inteira passa a venerar os santos, “esses mortos muito especiais” (Peter Brown) cuja vida exemplar e perfeição heroica transformam os restos corporais (as relíquias) em um depósito de sacralidade, um canal privilegiado de comunicação com a divindade e uma garantia de proteção celeste, e mesmo de eficácia milagrosa. Cada diocese daí em diante tem seu santo patrono: mártir ou bispo fundador mais ou menos lendário, ele é um *patronus*, no sentido que assumiu essa palavra na sociedade romana, ou seja, um protetor poderoso capaz de tomar conta de sua clientela, um personagem influente na corte celeste – como outrora os aristocratas na

corte imperial –, intercedendo pelas palavras (*suffragia*) pronunciadas em defesa dos clientes que lhe prestam as homenagens correspondentes à sua posição.

A reputação do santo patrono, cujo corpo a catedral geralmente conserva, é, desde então, um elemento decisivo do prestígio do bispo dela encarregado, e compreendemos que tivesse como preocupação estabelecer e embelezar a biografia de seus heróis, divulgar seus milagres e de dar ao seu túmulo um esplendor sempre maior. Um exemplo vívido é o de São Martinho, soldado romano convertido no século IV e que se tornou bispo de Tours e apóstolo do norte da Gália. Mas é somente na década de 460 que um de seus sucessores responsáveis pela diocese transforma seu túmulo, até então modesto, e constrói para ele uma imensa basílica, ornada com mosaicos que mostram os milagres realizados por Martinho e que testemunham um poder sempre ativo, do qual os visitantes que vêm de toda a Gália esperam se beneficiar. A reputação do santo faz o prestígio da sede episcopal e não surpreende que um dos grandes prelados desse período seja Gregório de Tours, bispo dessa cidade de 573 a 594, cuja *História dos francos* nos informa sobre sua época e sobre a importância de uma piedade pelos santos que o bispo compartilha plenamente com seus fiéis mais humildes. Todo o Ocidente desse período se cobre de santuários luxuriantes, imagens terrenas do paraíso; e as cidades, onde pululam as Igrejas, parecem se transformar em centros cerimoniais dedicados ao culto aos santos. Em breve, as relíquias se tornam objetos tão sagrados e tão essenciais à difusão das Igrejas, que tudo é feito para obtê-las. Multiplicam-se, portanto, os roubos de relíquias, concebidos não como atos de vandalismo, mas como iniciativas piedosas, justificadas pelo bem do próprio santo, que se supõe ser maltratado em sua morada anterior e que reclama os cuidados da nova comunidade que o acolhe (Patrick Geary). Um dos roubos mais célebres de relíquias é cometido pelos venezianos, que roubam o corpo do Evangelista Marcos em Alexandria em 827, e o levam de volta à sua cidade, da qual se

tornará o símbolo e o tesouro supremo. Mas esse é apenas um episódio dentre outros, muitas vezes mais modestos, e em que não faltam ações de traficantes que monetizam suas intervenções, para o benefício espiritual dos futuros depositários de relíquias reputadas. Durante a Antiguidade tardia e a alta Idade Média, o culto aos santos se torna um dos fundamentos da organização social, fazendo das relíquias os bens mais preciosos que se pode possuir sobre a Terra e os instrumentos indispensáveis de um contato com o mundo celeste.

Nessa época, os bispos são tão importantes que não necessitam de hierarquia alguma. O bispo de Roma (que se reservará mais tarde o título de papa) se beneficia, portanto, apenas de um privilégio honorífico, reconhecido desde a Antiguidade da mesma forma que os patriarcas de Constantinopla, Antioquia e Alexandria. Sua opinião eminente é comumente solicitada por diferentes partes do Ocidente, mas também por Constantinopla, onde sua opinião pesa nos debates teológicos. De fato, nos séculos V-VI, o bispo de Roma tem sua atenção voltada, sobretudo, para o império do Oriente, do qual se considera uma parte integrante. Não existe, portanto, qualquer estruturação hierarquizada da Igreja ocidental. Cada diocese é praticamente autônoma e o bispo é responsável por ela, mesmo que por vezes seja convocado aos concílios “nacionais”, como aqueles que ocorrem em Toledo na Espanha visigótica do século VII. O mesmo ainda ocorre na época de Gregório o Grande (papa de 590 a 604), apesar de alguns indícios de mudanças: voltando-se mais para o Ocidente, Gregório envia a missão de Agostinho às Ilhas Britânicas, e ordena que sua chancelaria redija aproximadamente 20 mil cartas em resposta às solicitações de apoio sobre questões administrativas ou eclesiásticas vindas de todo o Ocidente. Contudo, se sua opinião conta, como a de uma fonte de sabedoria ou, quando necessário, a de um árbitro, Gregório não dispõe de qualquer superioridade institucional sobre os outros bispos, nem de poder disciplinar para intervir nos assuntos de suas dioceses. Se é uma das figuras maiores da

Igreja medieval, é, sobretudo, por seu trabalho teológico e moral. Sua mensagem, particularmente clara, dá a medida da afirmação da instituição eclesiástica de seu tempo. Ele estabelece à sociedade daí em diante cristã (e, por consequência, aos soberanos que a guiam) um objetivo fundamental: a salvação das almas. Com o pecado e o diabo em toda parte, isso não é fácil de conseguir, e muito menos para aqueles envolvidos nos assuntos do mundo e do governo das pessoas. Gregório recomenda, portanto, que os cristãos se entreguem, para esse assunto tão delicado, a uma elite de especialistas no sagrado, os clérigos, que ele qualifica de “médicos da alma” e que sabem, melhor do que qualquer um, como os salvar dos múltiplos perigos que os espreitam. O propósito é exigente para os clérigos, e em particular para esses aristocratas que se tornaram bispos, suspeitos de serem mais dotados para o comando das pessoas do que para os exercícios espirituais. Mas evidencia, sobretudo, a distância crescente entre clérigos e laicos, e a posição dominante reivindicada por um clero que pretende a partir de então guiar a sociedade e enunciar as normas que convêm ao “governo das almas” (Peter Brown).

Além dos bispos, outra instituição, totalmente nova, inicia durante os séculos da alta Idade Média, antes de moldar de maneira decisiva a face do cristianismo ocidental, o monaquismo. É no início do século V que o monaquismo se estabelece no Ocidente. Vindo do Oriente, João Cassiano chega a Marselha com a ideia de aclimatar a experiência dos eremitas do deserto egípcio, dos quais descreve, em seu *Institutions cénobitiques* [Instituições cenobitas], as explorações penitenciais e a sabedoria, enquanto Honorato funda, não longe dali, o Mosteiro de Lérins, escola rigorosa onde são formados os filhos da aristocracia meridional destinados à carreira episcopal. Mas é sobretudo no século VI que as fundações monásticas se multiplicam, como iniciativas particulares, assumidas muitas vezes pelos bispos e por vezes a título individual. Assim, Cesário, bispo de Arles, criou em 512 um mosteiro para sua irmã e duzentas monjas (para as mulheres

muitas vezes oriundas da aristocracia, o ideal fundamental é a preservação da virgindade). Em meados do mesmo século, Cassiodoro (490-580) funda um mosteiro no sul da Itália, que se pretende um lugar de cultura, consagrada à salvaguarda da retórica e da gramática latinas e à difusão da literatura cristã. Um pouco mais tarde, Gregório o Grande, oriundo de uma grande família romana, renuncia à sua carreira de funcionário imperial e decide transformar sua casa de Aventino em um lugar de retiro, onde leva uma vida de penitência extremamente severa. Vários trabalhos que se esforçam para codificar as regras da vida monástica circulam na Itália dessa época, como a anônima *Regra do mestre* (*Règle du maître*) ou a de Bento, que estava destinada a um futuro mais rico. Contudo, morto em 547, é somente um fundador, entre muitos outros, e seu Mosteiro do Monte Cassino é destruído, pouco tempo depois, pelos lombardos. É, sem dúvida, Gregório o Grande, que é o verdadeiro inventor da figura de Bento, cuja vida e milagres ele narra no livro II de seus *Dialogues* [Diálogos] em 594, preparando assim o desenvolvimento mais tardio do monaquismo que nomearemos beneditino. Enfim, mais ao norte, em 590, Columbano, um santo oriundo da Irlanda, funda Luxeuil nos Vosgos, para onde a aristocracia franca levava seus filhos para serem educados. No geral, por volta de 600, há aproximadamente 200 Mosteiros na Gália, e mais 320 um século depois, alguns dos quais imensamente ricos, possuindo por vezes até 20 mil hectares de terras. O conjunto desses estabelecimentos, geralmente fundados em locais isolados, permite ao cristianismo se estabelecer no campo: junto à rede urbana de bispos, há daí em diante uma sementeira rural das fundações monásticas.

O sucesso dessa instituição é considerável, a ponto de que no século VI a palavra “conversão” adquire um novo sentido. Ela não significa mais apenas a adesão a uma nova fé, mas também a escolha de uma vida decididamente distinta, marcada pela entrada em um mosteiro. Com efeito, se os primeiros discípulos de Cristo eram uma elite cuja escolha árdua podia ser vista como

um sinal garantido da eleição divina, a partir daí, em uma sociedade que se tornou inteiramente cristã, alguns se perguntam se ser cristão é garantia suficiente para obter a salvação. Pois como conseguir a salvação em meio às atribulações do século? Como se preservar do pecado quando participamos dos assuntos de um tempo atormentado? O ideal de vida cristã parece, aos laicos devotos, cada vez mais inacessível, e mesmo a carreira eclesiástica, estreitamente ligada aos problemas do mundo, parece muito pouco garantida. A exigência de uma escola mais rigorosa emerge: esse será o mosteiro, lugar de estudo e de prece, de mortificação de si, sobretudo pela obediência alienante ao padre abade, pela penitência e pela privação. Espiritual e ideologicamente, o desenvolvimento do monaquismo é, portanto, o contragolpe da formação de uma sociedade que se concebe inteiramente cristã, mas se confessa necessariamente imperfeita. É o refúgio de um ideal asceta no meio de um mundo que a teologia moral de Agostinho e de Gregório entrega à onipresença do pecado. Mas é também o instrumento de um aprofundamento da cristianização do espaço ocidental e da penetração da Igreja no campo.

A luta contra o paganismo

Por quais processos se realizou a conversão do Ocidente ao cristianismo? Claramente, o batismo de um rei e de alguns líderes não basta para tornar um povo cristão, até porque geralmente observamos um bom século de distância entre a conversão pessoal de um soberano e a adoção de medidas que impõem a unificação religiosa de seu reino. Por volta de 500, o cristianismo ainda é essencialmente uma religião de cidades (e bem imperfeita, uma vez que em 495, por exemplo, celebra-se sempre em Roma a Lupercália, festa pagã de purificação durante a qual os jovens aristocratas correm nus por dentro da cidade). Mas e no campo? Para imaginar, basta sabermos que a palavra “pagão” adquire então o sentido cristão que conhecemos ainda hoje. Mas, como enfatiza *Histoire contre les païens* [História contra os pagãos], de Orósio, “pagão” (*apganus*) é também aquele

do *pagus*, o camponês. Assim, o politeísmo antigo é considerado uma crença de rurais atrasados. Não é só uma “ilusão antiquada”, como já disse Constantino, mas, além disso, um resíduo rural, objeto de desprezo dos citadinos. Para os cristãos, os deuses antigos existem, mas são demônios, que é necessário caçar. A expulsão dos demônios está, portanto, no centro de toda narrativa de propagação da fé cristã diante do paganismo. A primeira forma dela é o batismo que, enquanto adesão a Deus, é uma renúncia a satã e aos demônios do paganismo (“eu renuncio a todas as obras do diabo, Thor (*Thunor*), Odin (*Wotan*) e Saxnot”, diz uma fórmula para o batismo dos saxões). Mas é geralmente insuficiente, e é por isso que o exorcismo, que visa a caçar os demônios alojados no corpo dos fiéis, e, portanto, praticado em grande escala pelos clérigos especializados. A outra modalidade decisiva é a destruição dos templos pagãos, de seus altares e estátuas, a fim de expulsar deles os demônios. São Martinho de Tours é o exemplo de bispo atrelado a essa dupla tarefa, como exorcista e como destruidor de templos. É também o caso de São Marcelo de Paris, que na lenda derrota um terrível dragão, que encarna, sem dúvida, tanto o diabo e o paganismo quanto as forças de uma natureza insubmissa que o santo consegue conter. Ele aparece, portanto, duplamente como um herói civilizador, ao encarnar conjuntamente a vitória do cristianismo sobre o paganismo e a do humano sobre a natureza.

Mas essa primeira abordagem é insuficiente. É provável que muitos cristãos da alta Idade Média compartilhassem as dúvidas dos ouvintes de Agostinho: se o Deus único do cristianismo certamente governa as coisas superiores – as do céu e do além –, será que se preocupa com os assuntos prosaicos e naturais deste mundo? Ou não é necessário pensar que sejam regidos pelos espíritos inferiores? Um século depois, os sermões de Cesário de Arles (470-542) apresentam uma versão típica dessa preocupação dos clérigos em sua luta contra um paganismo que perdura, mesmo que os templos estivessem destruídos e os ídolos quebrados. Seus “restos” (esse é o

sentido da palavra *superstitio*) estão por toda parte, como maus costumes e hábitos sacrílegos que devem ser erradicados. A dificuldade mais grave repousa sem dúvida na sacralidade difusa do mundo natural que os pagãos percebem como impregnado de forças sobrenaturais. Já em 690, na Espanha, deve-se transferir às Igrejas as oferendas votivas acumuladas em torno das árvores sagradas, fontes, cruzamentos ou no topo das colinas. A visão cristã do mundo impõe a dessacralização total da natureza e sua submissão completa ao humano. Mas é isso possível em um mundo tão ruralizado como o da Idade Média? O culto aos santos – que, conforme a doutrina da Igreja, poderá ter apenas o poder do próprio Deus – é certamente a única concessão eficaz e aceitável diante desse desafio impossível. Com efeito, se a atmosfera inferior continua a ser habitada pelos demônios, os bons cristãos devem recusar se aliar a eles, como o fazem alguns, e devem se entregar aos santos, capazes de controlá-los (e, sem dúvida, também, de uma certa maneira, de substituí-los e de encarnar esses poderes intermediários entre os humanos e Deus). Sua ação concreta repercute em todos os lugares do cristianismo, de modo que, por meio de seus gestos próximos, as múltiplas manifestações de uma sacralidade difusa podem ser consideradas como a expressão da vontade de Deus.

Essas dificuldades são reativadas cada vez que a frente da cristianização avança e coloca os clérigos diante de um paganismo ainda vivo ou superficialmente oculto. Durante os séculos da alta Idade Média, duas condutas complementares são rapidamente postas em ação: destruir e desviar. A primeira é acompanhada preferencialmente de uma substituição. É o gesto que São Bonifácio realiza quando, por volta de 730, derruba o carvalho de Thor, depois utiliza as tábuas retiradas dessa árvore sagrada dos saxões para construir, no mesmo lugar, um oratório dedicado a São Pedro. A segunda opção, não menos eficaz, procura pelos pontos de contato que permitam um acobertamento menos brutal do paganismo pelo cristianismo. Pode-se, por exemplo, tolerar a crença na virtude protetora dos amuletos,

contanto que carregue uma cruz. Mas é, sobretudo, o culto aos santos que desempenha aqui um papel decisivo ao permitir uma cristianização relativamente fácil de uma série de crenças e ritos pagãos: em vez de destruir um lugar de culto antigo, é conferido a ele uma sacralidade legítima ao se afirmar que se trata de uma árvore abençoada por São Martinho ou uma fonte na qual se vê um traço do casco de seu asno. Assim, o culto aos santos deu ao cristianismo uma flexibilidade excepcional para empreender, com uma mistura de sucesso e de realismo, sua luta sempre recomeçada contra o paganismo. Na verdade, essa flexibilidade marca também o limite da conversão do Ocidente medieval ao cristianismo e à formação de uma sociedade cristã na qual a Igreja começa a adquirir uma posição dominante. Sua luta contra o paganismo é, com efeito, ao mesmo tempo, um triunfo – à imagem dos santos derrotando os dragões – e uma semivitória, uma vez que ela só é possível mediante um acordo sério com uma visão do mundo enraizada no mundo rural, animada por ritos agrários e impregnada de um onipresente sobrenatural.

O Renascimento carolíngio (séculos VIII-IX)

Os partidários da visão obscurantista da Idade Média se surpreenderam ao constatar que uma expressão amplamente consagrada pelo uso historiográfico evoca um renascimento no núcleo dos séculos mais sombrios das trevas medievais. Mas, como dissemos, a Idade Média é uma longa série de “renascimentos”, e o desejo de um retorno à Antiguidade, que é a essência desse ideal, não é o apanágio dos séculos XV-XVI: ela se manifesta a partir do fim do século VIII.

A aliança da Igreja e do império

A história dos carolíngios é antes de tudo a da ascensão militar de uma linhagem aristocrática franca. Carlos Martel, o prefeito do palácio, espécie de vice-rei dos francos, havia adquirido um grande prestígio militar após

sua vitória sobre os muçulmanos em Poitiers. Essa refletiu-se sobre seu filho, Pepino o Breve, que continua seu trabalho de unificação militar e adquiriu um poder que lhe permite, em 751, pôr um fim ao reino de Quílderico, o último rei merovíngio oriundo da linhagem de Clóvis, e se proclamar em seu lugar rei dos francos (o soberano deposto tem sua cabeça raspada, privando-o de sua longa cabeleira, símbolo do poder dos líderes francos). Para isso, ele se beneficia do acordo do bispo de Roma, que busca o apoio do poder franco diante dos lombardos que ameaçam invadir Roma. Além disso, o pontífice renova pessoalmente o coroamento de Pepino em 754. Ele acrescenta, além disso, a unção, na forma dos reis do Antigo Testamento, conferindo, desse modo, ao soberano franco o benefício de uma sacralidade divina legitimada pela Igreja. Começa, assim, a se construir uma aliança decisiva entre a monarquia franca e o pontífice romano. Com a morte de Pepino, seu filho Carlos Magno herda o trono dos francos e inaugura um reino particularmente longo (768-814). Ele empreende uma vasta política de conquista militar, primeiro na Itália, onde vence os lombardos e cinge sua coroa, e depois contra os saxões, remanescentes pagãos, cuja resistência obstinada obriga-o a 32 anos de campanhas extremamente violentas, onde se misturam massacres e deportações, terror e conversões forçadas. O resultado, importante para a história da Europa, é a conquista da Germânia e sua integração à Cristandade. Enfim, Carlos Magno leva mais longe a guerra, lutando contra os eslavos da Polônia e da Hungria e contra os ávaros, mas com um objetivo essencialmente defensivo. É pela mesma razão que ele avança em direção ao sul dos Pireneus, a fim de constituir a “Marca de Espanha” (*marche d’Espagne*), fortificação frágil defensiva face aos muçulmanos. Mas não poderíamos acreditar que tivesse o projeto de iniciar a reconquista da Península Ibérica, como levava a crer a lenda que a *Canção de Rolando* veiculou, consideravelmente, a partir do fim do século XI. Na base dessa narrativa épica, representativa da cultura medieval, encontramos apenas um fato histórico sem importância: a aniquilação, em 778, da

retaguarda conduzida pelo sobrinho de Carlos Magno, sob os ataques dos bascos que controlavam as montanhas pirenaicas.

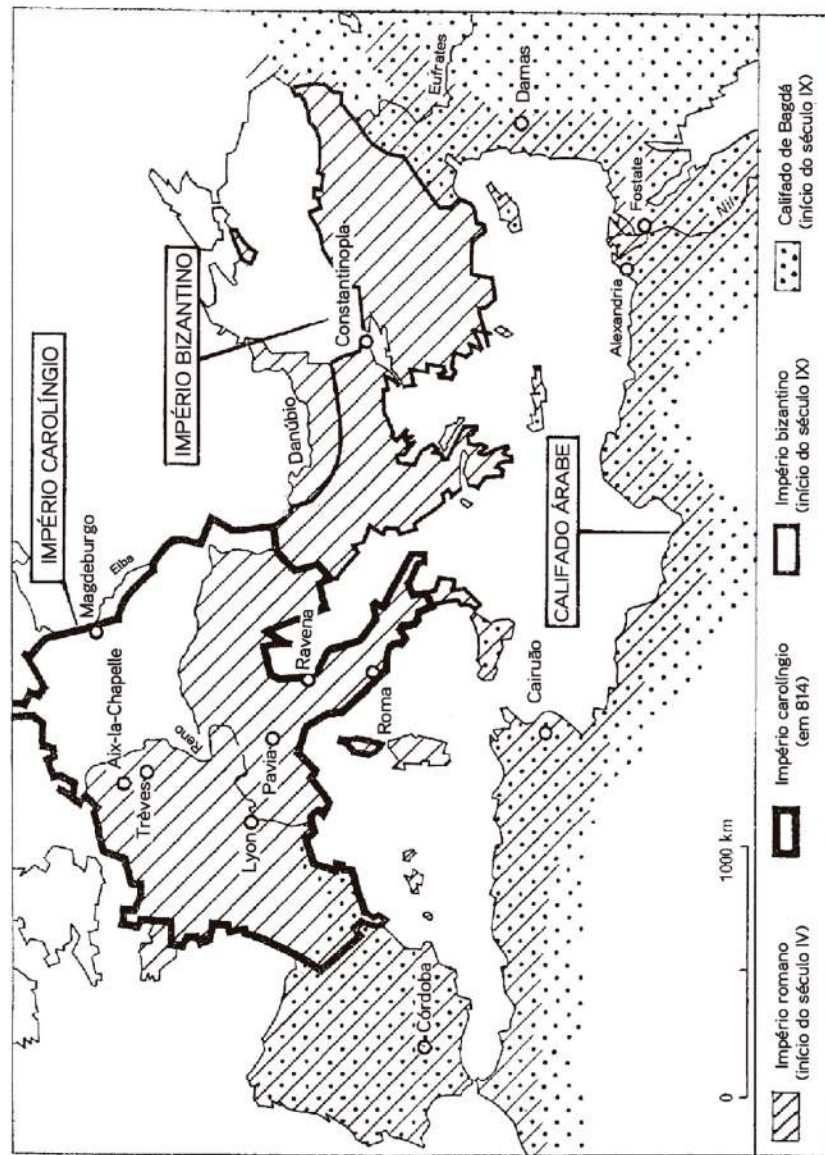


Ilustração 3: O Mediterrâneo das três civilizações: Islã, Bizâncio e o Império Carolíngio.

De qualquer modo, Carlos Magno consegue reunificar uma parte considerável do antigo império do Ocidente: a Gália, a Itália Setentrional e Central, a Renânia, à qual acrescenta a Alemanha (Il. 3). Ele dispõe de recursos excepcionais e de um poder inédito desde o fim de Roma. Em 796,

inicia a construção de seu palácio em Aix-la-Chapelle, cuja localização confirma a mudança do centro de gravidade para o noroeste da Europa, já perceptível desde a primeira afirmação do poder franco, três séculos antes. O plano desse palácio, centrado sobre uma grande sala circular, inspira-se, com uma clara intenção política, na igreja-palácio de São Vital de Ravena, legado de Justiniano. Não é então mera coincidência que Carlos Magno se encontra em Roma no dia de Natal do ano 800, aniversário importante do nascimento de Cristo. Contudo, a coroação imperial, que ocorre nesse dia, dá-se em circunstâncias ambíguas e mal-esclarecidas, a ponto de certos historiadores sugerirem que o papa colocara a coroa imperial sobre a cabeça de Carlos Magno inesperada e praticamente sem seu conhecimento. Em todo caso, é possível que a coroação imperial correspondesse mais a uma iniciativa de Leão III do que a uma intenção de Carlos Magno. Com efeito, além de confirmar a aliança já estabelecida em 751, o papa manifesta, assim, ao franco que sua dignidade emana da Igreja. Desse modo, ele se esforça para manter seu controle sobre um poder que se tornou considerável e é exercido longe demais de Roma para seu gosto. Além disso, para o bispo de Roma, é uma maneira de romper as ligações com o imperador de Constantinopla, que deixa de encarnar a universalidade ideal da ordem cristã, uma vez que reina outro imperador legitimado por Roma. Esse distanciamento, sem dúvida, não teria sido possível se Constantinopla não tivesse sido enfraquecida, como veremos, pela crise iconoclasta e pela pressão muçulmana. Mas as consequências importam, sobretudo, aqui: o bispo de Roma deixa de se colocar sob a dependência de uma autoridade distante (a partir de 800 ele não data mais seus documentos em função dos anos de reinado do imperador do Oriente, como sempre fizera até então); ele se volta, mais resolutamente ainda do que no tempo de Gregório, para o Ocidente, onde começa a dispor de um poder real. O evento do ano 800 significa, portanto, a ruptura de uma das últimas pontes entre o Oriente e o

Ocidente, cujo distanciamento progressivo conduzirá ao cisma de 1054, entre as Igrejas católica e ortodoxa.

O evento significa também uma emergência do papado com poder autêntico. Ao longo do século IX, graças à aliança com o imperador carolíngio, o papa começa a desempenhar um papel não desprezível nos assuntos ocidentais. Ele se beneficia, sob esse aspecto, da posse do “Patrimônio de São Pedro” (território que atravessa a Itália Central, de Roma a Ravena), acordada e legitimada pelos soberanos carolíngios, graças à redação de uma das falsificações mais famosas da história: a suposta “doação de Constantino”. Além disso, talvez resida aí a significação maior do Império Carolíngio: uma primeira afirmação do papado e, de um modo mais geral, da Igreja ocidental. Se já anteriormente a Igreja havia apostado no poder real, esforçando-se para institucionalizá-lo e acentuar a distância que a separava do grupo aristocrático, é o papa que consagra o poder da dinastia carolíngia e recebe dela, em troca, a confirmação de sua fundação territorial e material. O momento carolíngio repousa, assim, sobre uma aliança entre o império e a Igreja, que garante, por uma troca equilibrada de serviços e de apoios, um desenvolvimento conjunto de ambos. O imperador, que nomeia bispos e abades, dispõe de uma ampla rede de 180 igrejas-catedrais e cerca de 700 mosteiros, que são uma das bases mais firmes de sua ação. Vários de seus clérigos lhe prestam um auxílio direto em seu trabalho governamental, pois são os principais personagens de sua corte e colocam a seu serviço suas competências e sua erudição. Enfim, a Igreja se encarrega de manter a aura do poder imperial, legitimando-o pela sagração e se esforçando para fazer com que as ações do imperador se pareçam com as de um príncipe cristão que atua em conformidade com a vontade divina. Em troca, a Igreja se beneficia de uma proteção sem igual, garantida pelos diplomas de imunidades que conferem às suas terras uma autonomia judiciária e fiscal e as afastam da intervenção do poder real ou imperial, sem falar da decisão carolíngia de 779, que torna obrigatório o dízimo, destinado

à manutenção do clero. A Igreja pode, a partir daí, crescer e concluir sua organização. Por iniciativa de Pepino o Breve, Crodegango de Metz organiza o clero das catedrais, daí em diante, numerosas, em “capítulos”, ou seja, em comunidades de cônegos, submetidos a uma regra de vida coletiva e quase monástica à medida que Bento, abade de Aniane, esforça-se para homogeneizar o *status* dos mosteiros que estão colocados sob a *Regra de São Bento*. Muitos traços da instituição eclesiástica dos séculos posteriores são delineados no Império Carolíngio, bem como várias regras pelas quais a Igreja pretende ordenar a sociedade cristã, especialmente no que concerne às estruturas de parentesco (cf. Parte II, capítulo V).

Mas vamos retornar ao império, do qual a Igreja não é o único pilar. Um dos principais poderes do imperador é o de, a cada ano, convocar ao combate todos os homens livres. Assim se forma, por alguns meses, o exército ao qual o imperador deve suas conquistas. Mas é duvidoso que se reúnam a cada vez todos os homens com os quais o imperador pode teoricamente contar (aproximadamente 40 mil). Além disso, ele deixa rapidamente de exigir de todos essa obrigação, até porque muitos homens livres não dispõem dos recursos necessários para adquirir um armamento pesado e caro. Quanto à imagem de uma administração bem-organizada e fortemente centralizada, que sugerem as capitulares (nome dado às decisões imperiais transmitidas nas províncias), ela é, sem dúvida, ilusória. O império é certamente dividido em trezentas *pagi*, no topo das quais são colocados condes, enquanto as zonas de fronteira são defendidas pelos duques ou marqueses. Mas, de fato, o controle essencial das províncias é confiado às aristocracias locais, ou por vezes aos guerreiros que o imperador aceita recompensar e que vivem das receitas de seu cargo. O controle dos territórios repousa, portanto, essencialmente, nos laços de fidelidade pessoal, solenizados por um juramento ou pela recomendação vassálica, entre o imperador e os aristocratas responsáveis pelas províncias. De fato, a ideologia carolíngia, formulada pelos clérigos, subordina o grupo

aristocrático ao soberano, considerado a fonte única das “honras” (em particular, a responsabilidade pelas províncias): o fato de deter essas honras e de servir ao imperador se torna, portanto, um elemento fundamental do poder da aristocracia, que define e legitima seu *status*.

Apesar da fraqueza política do império, a unidade recuperada autoriza avanços importantes. Além de um primeiro desenvolvimento dos campos, acompanhado de um frêmito demográfico a partir dos séculos VIII-IX, observamos uma retomada do grande comércio. Mas isso é, sobretudo, trabalho de mercadores de fora do império: no sul, os muçulmanos que sempre abastecem as cortes principescas ou imperiais com produtos orientais; no norte, os marinheiros escandinavos que importam madeira, peles e armas. Assim, Dorestad, no Mar do Norte, torna-se o principal porto da Europa, onde se estabelece o comércio entre o continente, as Ilhas Britânicas e os reinos escandinavos. Apesar de permanecerem essencialmente exteriores ao império, essas tendências comerciais obrigam a uma retomada da ordem monetária. De fato, Carlos Magno toma uma decisão de grande importância para os séculos medievais, renunciando à cunhagem em ouro e impondo um sistema fundado na prata, metal menos raro e mais adaptado ao nível real do comércio. A libra de prata é, então, fixada em 491 gramas (50% a mais que na Antiguidade), dividida em 20 soldos de doze denários cada uma, que serão a base da organização monetária durante toda a Idade Média.

Prestígio imperial e unificação cristã

É no domínio do pensamento, dos livros e da liturgia que o renascimento carolíngio conhece seus sucessos mais duradouros. O centro é a corte de Carlos Magno e, mais tarde, a de seu filho, Luís o Pio, para onde convergem os grandes letrados que se colocam a serviço do imperador e que continuam a servi-lo após receberem uma importante responsabilidade eclesiástica. Isso é o que ocorre com Alcuíno, vindo de York, principal inspirador dos

círculos letrados em torno de Carlos Magno, antes de ser nomeado abade de São Martinho de Tours; com Teodulfo, nomeado bispo de Orleans; e, um pouco mais tarde, com Agobardo, nomeado bispo de Lyon; e com Rabano Mauro, abade de Fulda, cuja obra, destinada a um imenso sucesso, prolonga a ambição enciclopédica de Isidoro de Sevilha (que foi, na Espanha visigótica, o primeiro autor cristão a tentar, especialmente em suas *Etimologias*, reunir a totalidade dos conhecimentos disponíveis). Ainda que o imaginário popular atribua a Carlos Magno o mérito (ou o erro) de ter inventado a escola, a realidade é mais modesta: a *Admonitio generalis* de 789 se contenta em impor a cada catedral e a cada mosteiro a obrigação de criar um centro de estudos. Ademais, o próprio Carlos Magno é o primeiro soberano medieval a ter aprendido a ler (mas não a escrever). No contexto de seu tempo, isso já é muito.

De fato, o principal objetivo dos letrados carolíngios é ler e difundir os textos fundamentais do cristianismo. Trata-se de dispor de exemplares mais numerosos e mais confiáveis de livros essenciais: a Escritura, primeiramente, mas também os manuscritos litúrgicos indispensáveis à celebração do culto, bem como os clássicos da literatura cristã. Para isso, não basta proceder, como ordena Carlos Magno, a uma revisão do texto da Bíblia, cuja tradução latina realizada por São Jerônimo, a Vulgata, havia sido alterada ao longo dos séculos. Dois instrumentos são igualmente indispensáveis. O primeiro é uma escritura de melhor qualidade, e é por isso que os clérigos carolíngios generalizam o uso da “minúscula carolíngia”, um caractere de letras menores e mais elegantes do que as dos séculos anteriores (resultando em livros mais manuseáveis e legíveis). Por uma bela ironia da história, essa caligrafia maravilhará os humanistas do século XV, que por vezes a tomam por uma criação da Antiguidade clássica e a utilizam para desenhar os primeiros caracteres de impressão. Além disso, é na época carolíngia que os escribas adquirem o hábito de separar as palavras, bem como as frases, umas das outras, graças a um sistema de pontuação (contrariamente ao uso antigo que

o ignorava totalmente). Essas inovações, aparentemente modestas, constituem, na realidade, grandes avanços na história das técnicas intelectuais.

Graças a elas e a uma melhor organização das *scriptoria*, na qual os monges dedicados à cópia dos manuscritos passam a trabalhar em equipe, compartilhando entre si as diferentes seções de uma mesma obra, a produção de livros aumenta consideravelmente (estima-se que aproximadamente 50 mil manuscritos tenham sido copiados na Europa do século IX). O essencial dessas obras responde às necessidades do culto cristão; mas outras, certamente menos numerosas, pertencem à literatura latina clássica. Elas são copiadas porque permitem o aprendizado das regras do bom latim; e é por isso que Lupo Servato, abade do século IX, preocupava-se em encontrar os melhores manuscritos de Cícero. Mas esses livros ensinam também sobre o passado pagão, que os cristãos sentem a necessidade de conhecer, sem dúvida para melhor se desviarem dele, seja o passado de Roma ou o dos povos germânicos (como testemunha, por exemplo, a *História* de Amiano Marcelino, que não conheceríamos hoje se um monge de Fulda não a tivesse copiado no século IX). É necessário, portanto, lembrar este fato muitas vezes oculto: é aos clérigos copistas da alta Idade Média e ao seu trabalho obstinado, embora em um ambiente pouco favorável, que devemos a conservação do essencial da literatura latina antiga.

Outro instrumento decisivo dessa propagação dos textos é a manutenção de um conhecimento satisfatório das regras do latim, o que faz da Gramática e da Retórica as disciplinas rainhas do saber carolíngio. Em um momento em que a língua latina evolui diferentemente conforme as regiões, os clérigos carolíngios tomam uma decisão que sela o destino linguístico da Europa. Eles optam por restaurar a língua latina, não exatamente em sua pureza clássica, mas ao menos em uma versão corrigida, ainda que simplificada. Eles julgam essa escolha indispensável à transmissão de um texto bíblico

correto e à compreensão dos fundamentos do pensamento cristão. Mas, ao mesmo tempo, reconhecem que as línguas faladas pelas populações se distanciam inexoravelmente do bom latim, a ponto de exigir que os sermões sejam traduzidos nas diferentes línguas vulgares de seus ouvintes. Eles abrem com isso a via para o bilinguismo que caracterizará toda a Idade Média: por um lado, uma multiplicidade de línguas vernaculares faladas localmente pela população e, por outro, uma língua erudita, a do texto sagrado e dos clérigos, tornada incompreensível para os fiéis comuns. Essa dualidade linguística aumenta a distância entre os clérigos e os laicos, garantindo, ao mesmo tempo, à Igreja ocidental uma unidade notável.

A reforma litúrgica é, sem dúvida, a melhor expressão do sentido do esforço carolíngio. Nela convergem ao mesmo tempo o desenvolvimento das técnicas que permitem dispor de mais livros, mais práticos por sua forma e mais seguros por seu conteúdo; a vontade de unificação, que é a essência do projeto imperial; e, enfim, a convergência de interesses entre Roma e Aix. Na Europa de meados do século VIII há uma grande diversidade de usos litúrgicos, com várias regiões tendo desenvolvido maneiras particulares de celebrar as festas e os ritos cristãos. Dizer que existiam liturgias romana, gaulesa, visigótica daria apenas uma imagem incompleta dessa diversidade. Mas, como existe um império, que se propõe a impor em toda a parte o respeito à Lei divina, necessariamente única, não é possível abandonar um assunto tão essencial à diversidade dos costumes locais. Logicamente, a escolha dos soberanos carolíngios consiste, portanto, em se voltar para Roma, com o projeto de estender a todo o império a liturgia utilizada. O sacramentário – livro indispensável à celebração da missa, que contém todas as fórmulas que o sacerdote deve pronunciar – é o instrumento de base dessa reforma litúrgica. E é finalmente o chamado sacramentário gregoriano (por ser atribuído abusivamente a Gregório o Grande), dirigido pelo papa a Carlos Magno e revisado por Bento de Aniane, que se impõe no Ocidente cristão e permite a unificação desejada pelo imperador. Assim, a reforma

litúrgica, objetivo fundamental para a Igreja, realiza-se por uma aliança entre Aix e Roma, que serve aos interesses conjuntos dos poderes e demonstra o novo papel e o prestígio conferidos ao papa no Ocidente.

Iniciado pela corte de Carlos Magno e reforçado durante o período de Luís o Pio, o renascimento artístico, inseparável de uma visão da ordem social sob a condução do poder eclesiástico e imperial, repercute em todos os domínios. A arquitetura inova na construção de igrejas muito mais imponentes, que se caracterizam muitas vezes, como a Abadia de Centula Saint-Riquier, pela presença de duas massivas de igual importância: uma, oriental, dedicada aos santos, e outra, ocidental, dedicada ao Santo Salvador (Carol Heitz). Além de manifestar o desejo de associar os dois polos do culto cristão (Cristo e os santos), esse dispositivo, bem como a multiplicação de capelas e altares, ilustra o desenvolvimento de uma liturgia cada vez mais elaborada, que codifica cuidadosamente procissões e ciclos anuais de celebrações. Além disso, prepara as fortes fachadas flanqueadas de duas torres da época romana, e contribui para a afirmação do plano cruciforme que suporta o plano basílico (retangular com uma abside semicircular na extremidade), herdado da arquitetura civil imperial e dominante até hoje. A partir do século VIII, o sucesso do culto aos santos obriga por vezes a ampliar as igrejas de peregrinação e a planejar instalações que favoreçam o acesso dos fiéis às relíquias. Quanto às imagens, elas se impregnam de reminiscências clássicas, especialmente no gosto por vestes em dobras soltas que conferem às figuras de evangelistas, muitas vezes representados nos manuscritos bíblicos com um aspecto de escribas antigos, um dinamismo poderoso e uma forte energia corporal, evocando a intensidade da inspiração divina (cf. Fig. 2). Poderíamos também multiplicar os exemplos com relação à literatura. Assim, Eginardo redige a biografia de Carlos Magno tomando como modelo a *Vida de Augusto*, de Suetônio. O poeta Angilberto se intitula Homero, enquanto o círculo dos letrados da corte imperial, orgulhosos de possuírem as obras dos clássicos, como Cícero,

Salústio ou Terêncio, é comparado por Alcuíno-Horácio à Academia ateniense. Em suma, em todos os domínios, em Aix-Ravena e em torno de Carlos Magno-Augusto, gabam-se de fazer reviver a Antiguidade, por ela ser a época por excelência do esplendor do império. Trata-se de multiplicar os signos que são reivindicações políticas da restauração imperial (*renovatio imperii*) e fazem de Carlos Magno e seus filhos os dignos sucessores dos imperadores de Roma (claro que essa referência encontra sua legitimidade na unidade entre império e Igreja, finalmente realizada).

A experiência carolíngia é de curta duração. Mantém-se e se consolida, sob certos aspectos, durante o reinado de Luís o Pio (814-840; mas, quando ele morre, a concepção patrimonial do poder leva à partilha de Verdun, em 843, que divide o império entre seus três filhos. Mesmo que esse tratado seja importante para a França Ocidental (esboço do futuro reino da França, que determina por vários séculos as fronteiras orientais sobre o eixo Ródano-Saône), não tem o poder de aplacar as rivalidades na dinastia carolíngia, que só aumentam. A essas dificuldades se unem as desordens provocadas pelas incursões normandas e a pressão sobre a fronteira oriental, bem como o aumento rápido das fraquezas internas do império, cujas províncias se revelam cada vez mais incontrolláveis. O imperador consegue com dificuldade assegurar a fidelidade dos condes e de outros aristocratas encarregados de entidades territoriais, mesmo fazendo concessões importantes, como a promessa de não destituir o dignitário ou de escolher seu filho depois dele. Nada funciona; a tendência centrífuga é irreversível. A partir de meados do século IX, os condes começam, a despeito das interdições imperiais, a erigir suas próprias torres ou castelos, e lançam as bases de um poder autônomo. Em 888, quando o Imperador Carlos o Gordo morre, ninguém se preocupa em lhe dar um sucessor.

O episódio carolíngio tem seus admiradores incondicionais e seus juízes mais céticos, que o consideram um breve parêntese, e mesmo um acidente, o que é inegável em termos de unificação política; mas, sem dúvida,

insuficiente se considerarmos outras realizações mais duráveis. Perguntamo-nos, por vezes, também, se o Império Carolíngio marca o fim da Antiguidade ou o começo da Idade Média. Alguns postulam uma forte continuidade entre o Império Romano e o de Carlos Magno, e chegam ao ponto de afirmar que os carolíngios dispunham de uma fiscalidade idêntica à do baixo império e que a Igreja era apenas uma agente do governo imperial. Essas visões, que romantizam ao extremo o mundo carolíngio, repousam sobre uma leitura das fontes que tem sido seriamente criticada e que se mostra difícil de sustentar. Parece, portanto, mais racional considerar o episódio carolíngio ao mesmo tempo como o resultado das alterações dos séculos da alta Idade Média (ao menos porque a escolha de Aix-la-Chapelle como a capital imperial institucionaliza o peso conquistado pelo nordeste europeu) e como uma primeira síntese que prepara o desenvolvimento dos séculos posteriores da Idade Média (frêmito da produção e do comércio, uso do juramento de fidelidade como base da organização política e, sobretudo, a afirmação da Igreja). Por meio de sua aliança com o reino dos francos que se tornou império, a Igreja consolida sua organização e acentua sua posição dominante na sociedade (dízimo, reformas dos capítulos de catedrais, fortalecimento de grandes mosteiros, unificação litúrgica, fixação e difusão dos textos de base e dos instrumentos gramaticais indispensáveis à manutenção de uma unidade linguística erudita, afirmação da autoridade romana, definição das regras do casamento e do parentesco).

O Mediterrâneo das três civilizações

Antes de terminar o capítulo, gostaríamos de ampliar o campo de visão, tanto cronológica como geograficamente, a fim de situar os amplos espaços nos quais se produzem a formação e então o desenvolvimento do cristianismo ocidental. É indispensável evocar, ao menos sucintamente, os poderosos vizinhos, em meio aos quais conquista seu lugar com grande dificuldade (cf. Il. 3).

O declínio bizantino

Visto a partir de Constantinopla, não há “império do Oriente” nem *a fortiori* “Império Bizantino” (nome que lhe dão os conquistadores turcos). Não poderia haver dúvida, simplesmente, de que o Império Romano, o único possível, o de Augusto, Diocleciano e Constantino, seja a Roma eterna transferida para a nova capital fundada pelo último. Esta continuidade reivindicada, essa afirmação de permanência a despeito de todas as perturbações, é uma característica decisiva desse império que chamamos bizantino e que se pretende unicamente romano. Ela é, sem dúvida, justificada durante Leão I (457-527) e Justiniano (527-565), porque o império vive, então, um período de esplendor, no momento em que o Ocidente conhece um de seus momentos de maior confusão. Sua riqueza é considerável e controla toda a bacia oriental do Mediterrâneo: a Grécia, a Anatólia, a Síria, a Palestina e, sobretudo, o rico Egito, que envia a Constantinopla um imposto anual de 80 mil toneladas de grãos. A reconquista de Justiniano, que recupera temporariamente as costas adriáticas, a Itália e a África do Norte, apoia-se nesse poder e manifesta a pretensão de ter o Ocidente sob sua tutela e, portanto, de governar toda a Cristandade. Mas a epidemia da peste, a partir de 542, dizima o império e a reconquista fracassa. Em breve, restam apenas alguns fragmentos: o exarcado de Ravena, “antena” de Constantinopla no Ocidente, criada em 584 e que cai em 751 nas mãos dos lombardos; a laguna veneziana, onde se desenvolverá uma cidade-refúgio artificial, mas que exhibe as vantagens que lhe conferem sua autonomia em relação aos poderes ocidentais e suas ligações privilegiadas com o império do Oriente; a Sicília, da qual os muçulmanos se apropriarão durante o século IX; e a Calábria, que os normandos extirpam de Constantinopla em 1071. Com a tomada de Bari.

A partir do começo do século VII, os ventos mudam em razão do avanço dos persas, que tomam Damasco e Jerusalém em 613-614, e, mais tarde, da ofensiva do Islã, que conduz à perda da Síria e do Egito. Se acrescentamos,

ao norte, a pressão dos eslavos e, em seguida, a dos búlgaros, diante das quais o Imperador Nicéforo encontra a morte em 811, Bizâncio aparece como um império sitiado, a partir daí reduzido a uma parte dos Bálcãs e da Anatólia, e cuja população se torna essencialmente grega. É nesse contexto de árduas ameaças exteriores que a crise iconoclasta divide por muito tempo o império (730-843). Para os imperadores iconoclastas, o culto às imagens é a causa dos males do império e o povo dos batizados deve, como os hebreus do Antigo Testamento, recuperar a benevolência de Deus expurgando suas inclinações idólatras. Então, após a vitória definitiva dos partidários de imagens, que a tradição chama o “Triunfo da ortodoxia” (843), assistimos a uma recuperação que se prolonga até o começo do século XI. É o esplendor macedônico, especialmente durante Basílio I (867-886), Leão VI (886-912) e Basílio II (976-1025). O poder imperial, poderoso e estável, consegue recuperar alguns territórios, Creta e Chipre, momentaneamente a Síria e a Palestina, a Bulgária oriental e depois a ocidental. A Igreja de Constantinopla, que em breve se dirá ortodoxa, aproveita esse momento para iniciar sua expansão. Após as primeiras missões de Cirilo e Metódio no século IX, Basílio II obtém em 989 a conversão do grão-príncipe rus’ Vladimir, célebre pela construção da Basílica de Santa Sofia de Kiev.

Contudo, o declínio se acentua. As estruturas internas, políticas, fiscais e militares, do império se enfraquecem. Apesar de sucessos temporários, em particular sobre os primeiros imperadores da dinastia dos comnenas, o território bizantino foi quase extinto (constituição do sultanato de Icônio – ou de Rum –, que subtrai a metade da Anatólia em 1080, e ainda se amplia após sua vitória de 1176; reconstituição de um império búlgaro independente de Bizâncio em 1187). Após o parêntese de estados latinos, fechado novamente em 1261, o império é apenas a sombra do que fora, reduzido à quarta parte noroeste da Anatólia, pouco a pouco abocanhada pelos turcos, e a uma parte da Grécia, progressivamente diminuída pelo poder sérvio, e depois pelo avanço otomano que contorna Constantinopla e

avança na parte europeia do império. Os apelos ao apoio ocidental não surtem efeito, e então, em 1453, o inelutável ocorre: o cerco e a queda de Constantinopla, que se torna Istambul, capital do Império Turco.

Ao todo, o Império Bizantino experiencia duas fases particularmente brilhantes, de meados do século V a meados do século VI, e depois de meados do século IX ao começo do século XI; mas, globalmente, suas forças declinantes lhe permitem cada vez menos resistir às múltiplas pressões externas (dos persas, árabes e eslavos aos búlgaros, sérvios e turcos). Apesar de tudo, o orgulho de Constantinopla, sua pretensão de encarnar os valores eternos de Roma e de constituir o império eleito de Deus, seu desprezo por todos os povos exteriores, incluindo os cristãos do Ocidente, mais ou menos explicitamente equiparados aos bárbaros, permanecem por muito tempo intactos (André Ducellier). Certamente, não faltam vantagens ao império, e ele detém por muito tempo um poder respeitado e modelos admirados, quando consideramos a arte bizantina, cuja influência é profunda no Ocidente, em particular na Itália, ou a riqueza da cultura helênica, da qual os humanistas do século XV se reapropriam avidamente no momento em que Bizâncio sucumbe. E se, durante os séculos, a distância entre a realidade e o ideal do império aumenta perigosamente, a vontade de preservar custe o que custar o segundo explica sem dúvida essa impressão de lentidão e permanência que sugere a história de Bizâncio: ela “repousa sobre a ideia de que nada deve mudar” (Robert Fossier). Assim, uma vez passados os grandes debates relativos à Trindade e depois às imagens (cf. Parte II, capítulos V-VI), a teologia em Bizâncio parece fortemente dominada muito mais por uma exigência de fidelidade aos textos fundadores do que no Ocidente. Não identificamos lá algo que se assemelhe à vitalidade das discussões escolásticas e à reflexão que autoriza o desenvolvimento das escolas e das universidades ocidentais. Um papel determinante deve ser atribuído aqui à manutenção do princípio imperial como pilar da organização bizantina (a despeito de uma corrosão devida às concessões e

aos privilégios conferidos, especialmente aos grandes mosteiros). Mais importante ainda é o fato de que, ao longo de toda a história bizantina, a Igreja funciona em estreita associação com o poder imperial: o patriarca e o imperador são as duas cabeças de uma entidade unificada pela ideia de um império cristão, em conformidade ao modelo constantiniano que observamos ainda no Ocidente na época carolíngia. A disjunção entre o império e a Igreja ocorre em Bizâncio, enquanto a Igreja do Ocidente conseguiu adquirir sua autonomia e inclusive se constituir em instituição dominante. É, sem dúvida, um dos fatores decisivos da evolução divergente do Oriente e do Ocidente, uma das origens capitais da dinâmica específica do último.

O esplendor islâmico

Podemos evocar aqui, apenas muito brevemente, as origens do Islã: a hégira (quando Maomé é obrigado a abandonar Meca em 622); a unificação da Arábia, praticamente obtida na morte do profeta, em 632; a fulgurante conquista, por um exército de aproximadamente 40 mil homens, da Síria e da Palestina, do império persa dos sassânidas e do Egito, durante os três primeiros califas (632-656), e depois do Paquistão, da África do Norte e, em 711, da Espanha visigótica. Embora a conquista imponha a dominação de um grupo étnico muito minoritário, é acompanhada da conversão ao Islã da maioria dos cristãos da Ásia e da África e dos zoroastrianos da Pérsia. Assim, algumas décadas após a hégira, o Islã constitui um imenso império, comandado por um líder supremo que concentra os poderes militares, religiosos e políticos. Pela primeira vez na história, as regiões que vão do Atlântico ao Indo são integradas em uma mesma unidade política.

De 661 a 750, os califas omíadas adotam Damasco como capital e estabelecem um Império Islâmico estável. Enquanto se apoiam nas elites locais e nas práticas administrativas de impérios anteriores, romano e persa, adotam uma política de ruptura proclamada com o passado, impondo o

árabe como única língua escrita e cunhando sua própria moeda. Em 692, o Califa Abd al-Malik constrói o Mosteiro da Cúpula da Rocha em Jerusalém, sobre o antigo templo judaico do Santo Sepulcro, afirmando, assim, a supremacia do Islã sobre os dois rivais monoteístas. A revolta de 750 põe fim à dominação da dinastia omíada cujos descendentes são todos massacrados (com exceção de Abd al-Rahman, que foge e funda o emirado omíada de Córdoba em 756). Ainda que esse movimento seja promovido inicialmente pelos árabes favoráveis à renovação e às tendências persas presentes no império, a hegemonia passa em breve aos persas, e a condução do Islã retorna aos abássidas, que estabelecem sua capital em Bagdá, fundada em 762 por al-Mansour (754-775). No Iraque, coração da nova dinastia, desenvolve-se uma agricultura competente e altamente produtiva, que aclimata novos cultivos de origem subtropical (especialmente arroz, algodão, melão, cana-de-açúcar). O Império Islâmico, dotado, então, de sua face definitiva e francamente oriental, conhece seu apogeu especialmente com Haroun al-Rashid, o califa das *Mil e uma noites* (786-809).

Então, a partir de meados do século IX, os fatores de divisão prevalecem. As lutas já antigas se avivam entre sunitas (que consideram a “Suna” – preceitos posteriores a Maomé, como um fundamento da fé – igual ao Corão) e xiitas (partidários de Ali, um tipo de profeta, que rejeitam a Suna). As revoltas xiitas do século IX favorecem a fragmentação do império, que se cinde em dinastias provinciais, com alguns governantes tomando o título de califa, de modo que o califado de Bagdá perde pouco a pouco sua importância. Distinguimos, portanto, vários grupos autônomos: a Mesopotâmia e as zonas orientais cada vez mais fragmentadas; o Egito onde os fatímidas se impõem (969-1171), depois a dinastia aiúbida fundada por Saladino; a África do Norte, dividida entre diferentes dinastias (entre as quais os aglábidas de Cairuão que conquistam a Sicília a partir de 827) e unificada, após, pelos almorávidas (1069-1163) e os almóadas (1147-1269); a Espanha (*al-Andalus*), marcada pelo esplendor do califado dos omíadas de

Córdoba. Além das terras conquistadas, o Islã se assegura igualmente do controle do Mediterrâneo. Em sua parte ocidental, a pirataria sarracena opera sem paralelo durante os séculos IX-X, a partir da Espanha e do Magrebe, contando entre seus objetivos a pilhagem e o abastecimento de escravizados. Os ataques terrestres são também realizados na Itália Central, inclusive contra os grandes mosteiros de Farfa e de Monte Cassino, e contra Roma, pilhada em 846, bem como nos Alpes, a partir da colônia sarracena estabelecida em 890 em La Garde-Freynet, sobre a costa provençal, e que os cristãos só conseguirão eliminar no fim do século X. Na Espanha, o vizir al-Mansour (980-1002) controla firmemente o território e lança enormes expedições contra os reinos cristãos do norte; mas após sua morte os conflitos entre facções levam à divisão e ao fim do califado (1031), e os muçulmanos de *al-Andalus* são em breve submetidos aos almorávidas berberes (1086-1147), e depois aos almóadas do Magrebe. Chega, então, o tempo dos turcos, impelidos do Oriente pelo avanço dos mongóis e que se infiltram a partir do século IX no império, onde adotam o Islã e formam em seguida a guarda de todas as cortes muçulmanas. A primeira dinastia turca se impõe no Afeganistão em 962, enquanto no século XI se formam o sultanato de Rum na Anatólia e o Império Seljúcida na Mesopotâmia (1055). Então, os turcos otomanos entram em ação com Osman I (1281-1326). O império que se forma, então, torna-se um poder ameaçador, que termina por se apropriar de Constantinopla, atinge seu apogeu durante Solimão o Magnífico (1520-1566), controla por muito tempo os Bálcãs, a Mesopotâmia e o Mediterrâneo oriental e perdura até logo após a Primeira Guerra Mundial.

Apesar da divisão do califado omíada e depois do abássida, e da alternância de fases de poder e de dificuldades, o Islã constitui sem dúvida alguma a civilização mais brilhante do Mediterrâneo na época medieval. Ela se caracteriza por uma urbanidade plena, que retoma os modelos romanos e os completa com fundações e inovações importantes. Damasco, capital

omíada, estende-se sobre uma base romana reformulada, enquanto Bagdá, criação abássida e muito mais claramente oriental, atinge meio milhão de habitantes e ofusca Constantinopla. Como em outras cidades muçulmanas – a começar por Córdoba, que, por volta do ano 1000, ultrapassa 100 mil habitantes –, ela exhibe, em torno de mesquitas imponentes, o luxo e o refinamento de uma alta cultura, da qual a Alhambra de Granada é um dos exemplos mais capazes de impressionar os ocidentais. A prosperidade do Islã e seus sucessos culturais e intelectuais, por muito tempo claramente superiores aos do Ocidente, manifestam-se com evidência quando destacamos a abundância de empréstimos que os cristãos da Idade Média fizeram do mundo árabe. Esses são particularmente importantes nas regiões conquistadas pelo Islã e depois retomadas pelos cristãos, sobretudo a Sicília e a Espanha. Na primeira, é tolerada uma população muçulmana útil ao melhoramento agrícola da ilha e ao funcionamento do mecanismo da organização administrativa e fiscal muçulmana, retomada pelos reis normandos. A arte de sua corte é inspirada pela virtuosidade de técnicas ornamentais muçulmanas (especialmente, a Capela Palatina de Palermo, por volta de 1140). Um pouco mais tarde, o Imperador Frederico II se cerca de uma guarda sarracena e se corresponde com vários letrados árabes. Enquanto essa presença muçulmana na Sicília termina na primeira metade do século XIII, na Espanha reconquistada as comunidades muçulmanas *mudejares* se mantêm até o fim da Idade Média (sobretudo no campo, pois na cidade as expulsões permitem que apenas poucas *morerias* subsistam). Lá, também, a interação de populações e o prestígio da cultura islâmica se traduzem no domínio arquitetônico e ornamental, com a arte moçárabe dos séculos IX-XI, sobretudo nas regiões onde se estabelecem as populações cristãs arabizadas perseguidas de *al-Andalus*, e depois com a arte *mudejar*, sobretudo em Aragão a partir do século XIII.

Mais que os empréstimos artísticos, de fato, limitados a elementos parciais integrados em uma produção propriamente cristã, os aportes técnicos

assumem uma importância notável. Podemos, portanto, mencionar a adaptação de novos cultivos, como os cítricos e a cana-de-açúcar na Sicília (destinados a adquirir uma importância estratégica na aventura atlântica), ou ainda o bicho-da-seda, introduzido na Espanha sob os omíadas. O papel, utilizado a partir do fim do século VIII pela administração califal, passa mais tarde ao Ocidente, assim como a cerâmica esmaltada, o jogo de xadrez (de origem oriental e introduzido no Ocidente no século XI) e sem dúvida as armas de fogo, conhecidas primeiro pelos muçulmanos, e que desempenharam um papel tão importante na tomada de Constantinopla pelos turcos como na de Granada pelos reis católicos. A medicina árabe se torna, especialmente graças a Constantino o Africano – cartaginense que se tornou monge em Monte Cassino († 1087) –, a base da reputação da Escola de Salerno a partir da segunda metade do século XI, e continua por muito tempo a nutrir, graças às traduções latinas de obras árabes, o saber ocidental. No domínio das matemáticas, a vantagem muçulmana é igualmente clara, e é o que incita por volta de 970 Gerberto de Aurillac, o futuro Papa Silvestre II, a estudar na Catalunha, onde adquire uma formação matemática excepcional por meio dos clérigos de seu tempo. Assim, os muçulmanos dominam precocemente a numeração posicional, graças ao uso dos chamados números árabes (mas de origem indiana) e do zero, cuja vulgarização no Ocidente foi garantida pelo *Tratado do ábaco* do pisano Leonardo Fibonacci, escrito em 1202.

Mas amplamente é necessário sublinhar a importância da cultura grega antiga no mundo muçulmano e o papel desse último em sua transmissão ao Ocidente, graças à tradução latina de várias obras árabes presentes na Península Ibérica. Os comentadores árabes da obra de Aristóteles – Avicena, morto em 1037, e Averróis, mestre de origem andaluz morto em 1198 – têm, a esse respeito, um *status* preeminente. O primeiro é traduzido em Toledo no século XII, graças à colaboração entre um judeu arabófono que o transcreve em castelhano e um cristão que o restitui em latim. O segundo é

traduzido por Gerardo de Cremona, que se estabelece em Toledo, onde aprende o árabe e traduz até sua morte, em 1187, várias obras, incluindo as de Averróis e do próprio filósofo. Se, no século XIII, as obras de Aristóteles desempenham um papel central nos meios universitários ocidentais, não podemos esquecer que elas circulam aí sempre acompanhadas de seus comentários árabes traduzidos para o latim. Aristóteles é, portanto, recebido e compreendido no Ocidente por meio do prisma de sua leitura do árabe. De fato, “é no mundo muçulmano que se efetuou o primeiro confronto do helenismo e do monoteísmo”, conforme um modelo posteriormente importado ao Ocidente (Alain de Libera). Convém, portanto, reconhecer a importância da mediação árabe para a formação da cultura ocidental. Preocupado em evidenciar o débito ocidental para com os árabes, Alain de Libera conclui: “a razão ocidental não seria formada sem a mediação dos árabes e dos judeus”, e, mais lapidarmente ainda: “o Ocidente nasceu do Oriente”. Mas se esse aporte árabe foi por muito tempo oculto, não deve ser muito exagerado (não mais que o do aristotelismo, que os teólogos desvirtuam para encaixar nas estruturas do pensamento cristão). E é necessário observar, com Pierre Guichard, que “o movimento de traduções acompanha a Reconquista. Os ocidentais foram primeiro buscar na ponta da espada os conhecimentos necessários para o desenvolvimento de sua ciência. Seleccionavam o que lhes era útil no momento em que o pensamento árabe, incapaz de renovação, anquilosava-se na fidelidade aos mestres antigos”. De um modo geral, o Ocidente experimenta, diante do Islã, um sentimento ambivalente de “fascinação-repulsão” bem-ilustrado por Raimundo Lúlio, ao mesmo tempo entusiasmado pela cultura árabe, a ponto de exaltar a aprendizagem do árabe, e partidário virulento da cruzada e da conversão dos muçulmanos. O Ocidente se apropriou, portanto, de um conjunto de técnicas materiais e intelectuais, forjadas ou difundidas no mundo árabe, para fortalecer uma sociedade e uma cultura totalmente diferentes e finalmente para consolidar sua superioridade sobre o Islã.

O desenvolvimento não imperial do Ocidente

Sobre o Ocidente, que será tratado suficientemente neste livro, diremos pouco aqui. Porém, é necessário mencionar que a decomposição carolíngia não significa o fim da ideia de império no Ocidente. Sua restauração é trabalho de Otão I, que, pela conquista do reino lombardo em 952 e por suas vitórias sobre os húngaros e eslavos em 955, é coroado imperador pelo papa, em Roma, em 962. Se, para ele, portanto, a ideia imperial possui apenas um alcance limitado, designando um tipo de autoridade suprema que domina vários reinos, seu neto, Otão III, renova brevemente todo seu prestígio, até sua morte em 1002, assumindo plenamente a ideia de renovação do Império Romano (*renovatio romani imperii*) e colocando Roma no centro das preocupações que partilha com o Papa Silvestre II. A ideia de império é, portanto, associada à de um poder superior e sagrado, recebido diretamente de Deus, e a um princípio de universalidade que confere teoricamente ao imperador a vocação de unificar, sob sua direção, toda a Cristandade. Ele deve ser seu líder temporal, como o papa é seu líder espiritual (Fig. 7).

Mas a restauração imperial dos otonianos sofre imediatamente de uma forte limitação (Il. 4). Longe de reconstituir o império de Carlos Magno, seu poder não se estende além de seus reinos da Germânia e da Itália (aos quais Conrado II anexa o da Borgonha em 1033). Eletiva, a coroa imperial passa depois à família dos Sális, de 1024 a 1125, e depois à dos Hohenstaufen, cuja força se concentra na Suábia e na Francônia (seu Castelo de Waiblingen dá seu nome aos gibelinos, os partidários do imperador na Itália). Frederico I Barbarossa (1155-1190) aumenta seu prestígio; Henrique VI (1191-1197) acrescenta aos seus títulos a coroa da Sicília graças ao seu casamento com a filha do rei normando Rogério II; seu filho, Frederico II (1220-1250), órfão educado em uma Palermo cosmopolita e atípica, homem de cultura ligado ao mundo árabe, cristão que desafia o papa e periodicamente é excomungado, é um dos personagens mais singulares da Idade Média. Após o fim dos Hohenstaufen, o imperador continua a ser respeitado, mesmo que

não disponha de qualquer poder temporal real. A dignidade imperial não cessa, no entanto, de desempenhar um papel notável nas relações europeias, como testemunha ainda Carlos V, o imperador em nome do qual se realiza a conquista do México e ao qual Cortés deve prestar contas de seus atos.



Figura 7: O Imperador Otão III em majestade (por volta de 990; evangelhos de Liuthard, Aix-la-Chapelle, Tesouro da catedral, f. 16).

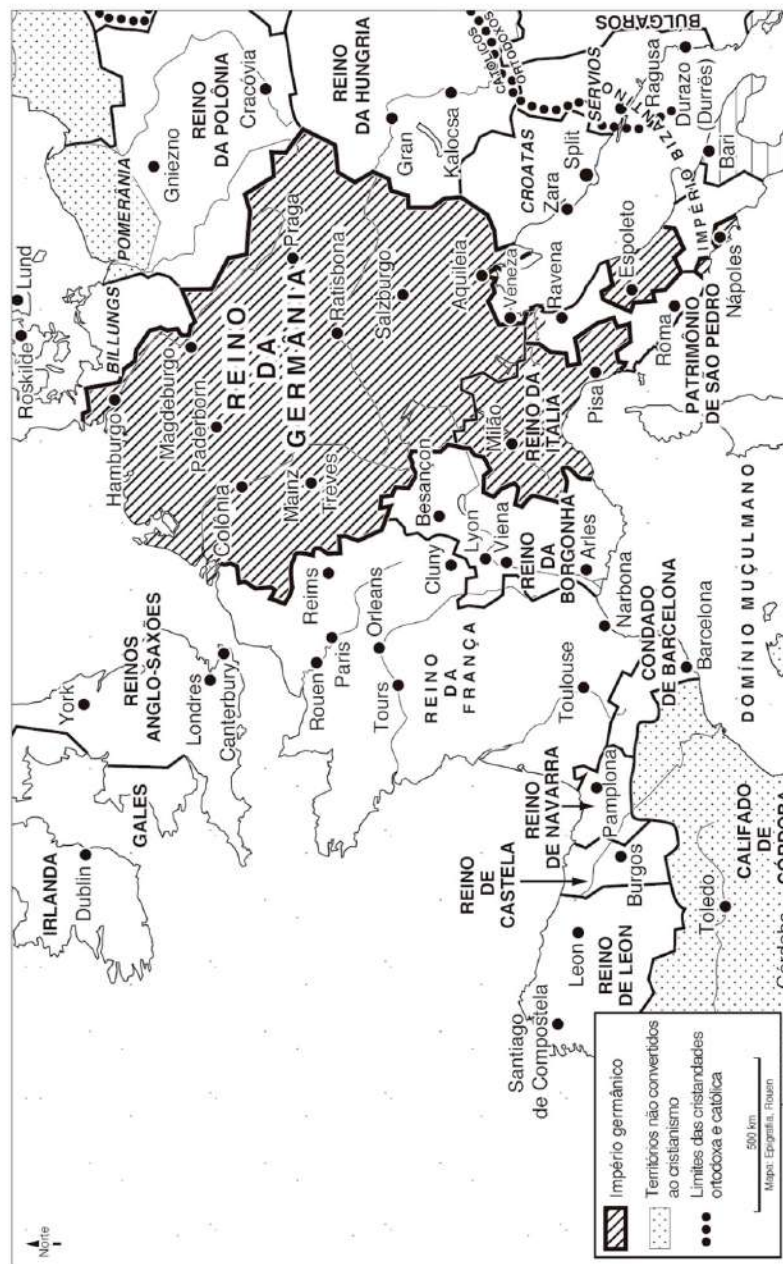


Ilustração 4: A Europa do ano 1000.

A despeito de saltos brilhantes, a história do império na Idade Média é, portanto, a de um inexorável declínio. Do século XI ao XIII, o imperador está envolvido em um conflito incessante com o papa, que debilita as bases de seu poder e que confirma, finalmente, a supremacia do pontífice. Além disso, se ele dispõe na Alemanha apenas de uma base territorial fragmentada

e de apoios políticos limitados, ao sul dos Alpes a dominação do imperador é francamente rejeitada, e ele deve se resignar, apesar dos séculos de tentativas desgastantes, a ver a Itália Setentrional e Central se emancipar e se governar sob a administração de suas cidades autônomas. Em breve (mesmo que a expressão “santo império germânico romano” não seja medieval), o império é quase apenas germânico, e a distância entre o ideal e a realidade se torna flagrante: “o Império Romano de vocação universal se reduziu pouco a pouco até se confundir com o reino alemão, mas sem lhe dar um soberano verdadeiro” (Michel Parisse). Ao mesmo tempo, o fortalecimento dos reinos ocidentais confirma o caráter ilusório da universalidade do poder imperial, a ponto de se impor ao século XIII o preceito segundo o qual “o rei é o imperador de seu reino”.

Enquanto o império declina no Ocidente, o que se afirma é a Cristandade romana, da qual o papa, a partir de então solidamente estabelecido nos territórios do “Patrimônio de São Pedro”, é o líder espiritual e o príncipe mais poderoso. É ele que lança o Ocidente na campanha das cruzadas, e não o imperador, mesmo que um Barbarossa tenha se juntado a ela com entusiasmo. O que se afirma é também a Europa das realezas, cujas melhores bases são a Inglaterra, sobretudo durante Henrique II Plantageneta (1154-1189); a França, particularmente durante Felipe Augusto (1180-1223) e Luís IX (1226-1270), e Castela, especialmente, com Afonso X o Sábio (1252-1284). Devemos acrescentar a Sicília, que se constitui em reino com Rogério II (1130-1154) e que passa por muito tempo, como a Itália do Sul, sob o poder de Aragão em 1282, e, enfim, os reinos escandinavos (Dinamarca, Suécia, Noruega) e centro-europeus (Polônia, Hungria e, a partir de 1158, a Boêmia). Assim, no momento em que o Ocidente se livra da tutela bizantina e da pressão muçulmana, e então se lança na Reconquista e na cruzada, o poder imperial declina. O império, portanto, não tem muito a ver com o desenvolvimento europeu, e são outras estruturas, não imperiais, que

permitem iniciar e fortalecer o dinamismo e a expansão da Cristandade ocidental.

Mudança de equilíbrio entre as três entidades

Entre o Ocidente, Bizâncio e o Islã dominam as rivalidades, pilhagens e os conflitos armados, o que não exclui formas de coexistência mais ou menos pacíficas e transações tanto comerciais como intelectuais. Transações e conflitos, pilhagens e comércio, ademais, andam muitas vezes juntos, em um clima onde a admiração por Bizâncio e pelo mundo árabe se mistura às desqualificações recíprocas. Para os muçulmanos, os cristãos de Bizâncio ou do Ocidente são apenas idólatras indignos do verdadeiro monoteísmo. Aqueles que, ainda que em grandes números, vivem nos territórios dominados pelo Islã são, porém, respeitados, como “gente do Livro” e gozam de uma notável tolerância, contanto que paguem a *djizya*, um imposto que marca sua subordinação e que leva muitos deles a se converterem. Igualmente, o ato de fé dos peregrinos cristãos que visitam os lugares santos da Palestina é autorizado e, a partir de 680, o Bispo Arculfo relata sua narração e descrição até na Irlanda.

Para os cristãos, os muçulmanos são infiéis, geralmente equiparados aos pagãos e paradoxalmente qualificados como idólatras. Conta-se, com efeito, que eles cultuam ídolos de Maomé, que seria seu deus, o que é uma forma radical de contra-atacar a crítica ao cristianismo pelo Islã (mas, certamente, como Guiberto de Nogent, no século XII, recusam a ideia de uma idolatria muçulmana). Outra forma da negação ocidental do Islã consiste em ver nele apenas um cisma, um desvio do cristianismo: circulam, assim, diferentes variantes da lenda de um ambicioso cardeal da Igreja romana, por vezes chamado Nicolas, que, frustrado por não ingressar no pontificado, provoca uma cisão e se torna o fundador da seita maometana. Quer a equiparemos à idolatria pagã ou a uma seita herética, vemos que é inconcebível para a Cristandade considerar o Islã como uma fé específica e coerente. É por isso

que aqueles que chamamos “muçulmanos” só podem ser designados, portanto, como “infieis” ou ainda como “sarracenos” ou “agareus” (quer dizer, descendentes de Agar e de seu filho, Ismael). Contudo, isso não exclui, especialmente na Espanha das três religiões, uma *convivencia*, que é, de fato, uma situação de coexistência e de interações regulares, onde se misturam transações e pactos, coabitação e conflitualidade, tolerância e esforço de subordinação.

A afirmação progressiva do Ocidente face ao Islã é manifesta. Durante a alta Idade Média todo o mundo cristão está na defensiva, amputado e depois atormentado. O Império Islâmico dispõe de uma força opressora comparada à de Bizâncio (território dez vezes mais extenso, receitas quinze vezes maiores, exército cinco vezes mais massivo). Aos olhos do Islã, o Ocidente quase não existe, mesmo que o Califa al-Rashid cuide de Carlos Magno e envie, como se conta, um elefante de presente à sua corte. Um primeiro sinal de mudança de equilíbrio de poder ocorre após a morte de al-Mansour, em 1015-1016, quando pisanos e genoveses retomam a Sardenha para os muçulmanos da Espanha. Na Península Ibérica os séculos VIII-IX permitem uma primeira reorganização (fundação do reino dos astúrios; condados pireneus de Aragão e de Navarra, Marca de Espanha e depois o condado de Barcelona um século mais tarde). A partir dessas bases, os cristãos empreendem, sem confrontos diretos, o repovoamento de espaços desertos, até à Bacia de Duero, que constitui por volta do ano 1000 a zona-tampão entre *al-Andalus* e os reinos do norte. Então, a ideia de uma reconquista dos territórios dominados pelo Islã avança e tira vantagem do fim do califado de Córdoba. Os primeiros avanços significativos ocorrem sob Fernando I (1035-1065), que se une a Leão em Castela e se apropria de Lamego, Viseu e Coimbra. No momento em que o papado confia a Roberto Guiscardo a missão de reconquistar a Sicília (1059), decide enviar também uma “cruzada” à Espanha (1064). E, se acrescentamos que pisanos e genoveses começam, então, a lançar ataques contra o litoral magrebino (eles serão

imitados no século XII pelos normandos, que tomarão Malta e, temporariamente, Trípoli, Djerba e Mahdia), os meados do século XI parecem bem o momento decisivo em que se inicia a contraofensiva ocidental para fazer o Islã recuar.

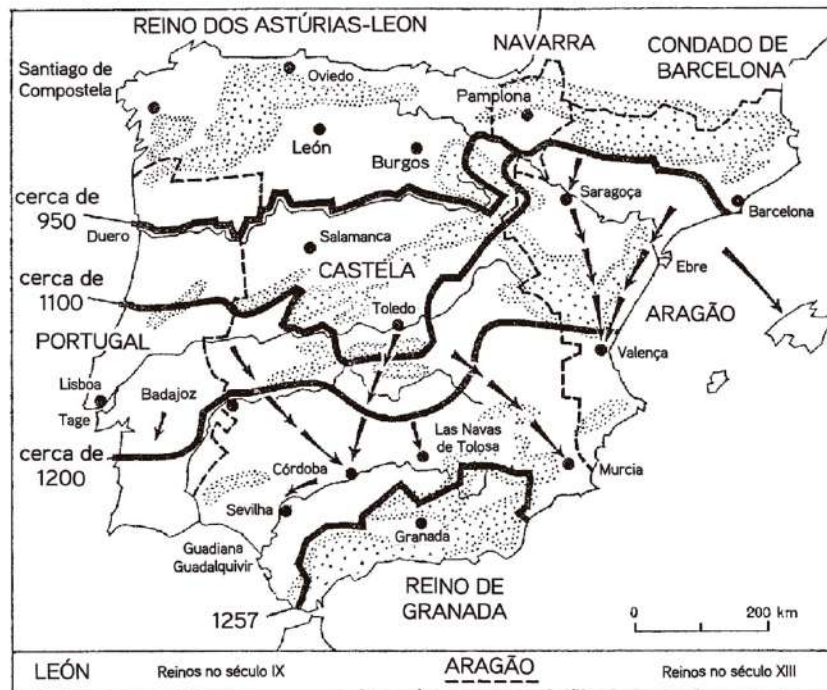


Ilustração 5: As etapas da Reconquista.

Uma vez retomada Palermo em 1072, a frente principal é a da Reconquista ibérica. Suas etapas principais podem ser sumariamente mencionadas (Il. 5). Em 1085, a tomada de Toledo, a antiga capital visigótica, reveste-se de um alto valor simbólico, do qual Afonso VI de Castela se vale para se atribuir o título de “imperador de toda a Espanha” (porém, segue-se uma reação dos muçulmanos, que, apoiados pelos almorávidas, obtêm um ano mais tarde a vitória de Sagrajas). Durante a segunda metade do século XII, Aragão, ajudada pelas forças vindas do sul da França, libertam Saragoça em 1118 e, após sua união com o condado de Barcelona em 1137, Tortosa e Lérida em 1148; a tomada de Ourique permite a Portugal constituir um reino em 1140, antes de se apropriar de Lisboa em

1147, com o apoio de cruzados ingleses e flamengos. *Al-Andalus* não controla mais que um terço da península, mas sua integração ao Império Almóada força os cristãos a voltarem à defensiva e permite a última grande vitória muçulmana em Alarcos, em 1195. No começo do século XIII, os esforços do Papa Inocêncio III e do arcebispo de Toledo conseguem restabelecer a paz entre os reinos de Navarra, Castela e Leão, novamente independentes após 1157, de modo que sua coalizão, respaldada pela pregação de uma cruzada, permite a vitória decisiva de um exército considerável em Las Navas de Tolosa, em 1212. Abrindo aos cristãos o controle de Guadalquivir, permite a Fernando III (1217-1252), que reunifica definitivamente Castela e Leão, retomar Córdoba em 1236, Múrcia em 1243 e Sevilha em 1248, enquanto Jaime I de Aragão (1213-1276) se apropria das Baleares em 1229 e de Valência em 1238. Em meados do século XIII, a Península Ibérica é dominada por três reinos cristãos – Castela, Aragão e Portugal –, enquanto Navarra, comprimida entre seus vizinhos poderosos, jamais consegue crescer, e o Islã se encolhe no reino de Granada, de onde será expulso pouco após a união de Castela e de Aragão, iniciada pelo casamento de Isabel e Fernando em 1469.

Mesmo que duvidemos agora que fosse concebida como uma cruzada antes de o projeto lançado em direção à Terra Santa tomar forma, a Reconquista é acompanhada, ao menos no século XII, da afirmação de uma ideologia própria, difundida pela pregação e pela imagem. Longe de ser uma simples iniciativa de conquista, deve parecer como uma *guerra justa*, legitimada pela infidelidade e pelos vícios dos “sarracenos”, e pela superioridade dos cristãos que combatem em nome da verdadeira fé e merecem, como tal, o perdão de seus pecados e o acesso ao paraíso caso mortos em combate: como expressa sem nuances *A canção de Rolando*: “os pagãos estão errados e os cristãos estão certos”. Mas é com a cruzada na Terra Santa que esse espírito se ilumina plenamente. Durante o século XI a peregrinação a Jerusalém experiencia um sucesso crescente, porque a

conversão da Hungria permite a via por terra, sempre mais fácil que a viagem pelo mar, e também porque constitui uma forma de penitência tingida de façanha, que convém bem às mentalidades laicas, em particular as de príncipes e aristocratas. Pouco a pouco, em um contexto de cristianização da cavalaria, a condenação cristã do uso de armas se reverte, para justificar a defesa dos peregrinos contra os muçulmanos, especialmente porque os turcos, novamente estabelecidos, multiplicam os incidentes. Após a vitória dos seljúcidas sobre os bizantinos em Mantzikert, em 1071, o Papa Gregório VII pede ajuda ao império do Oriente e para a libertação dos lugares santos. Mas é a pregação de Urbano II, em Clermont em 1095, que lança verdadeiramente o movimento. Não sem ter gentilmente descrito os massacres e destruições cometidos pelos infiéis, convida a uma “guerra de Deus” para reconquistar Jerusalém e os lugares santos, e precisa que ela exigirá dos combatentes vestidos com o sinal da cruz a penitência devida por seus pecados e assegurará a salvação de suas almas. Sem dúvida, vê nessa iniciativa santa, em um momento em que o poder do pontífice se afirma de maneira decisiva, a ocasião de colocar o papa em posição de líder da Cristandade. Assim, os exércitos dirigidos especialmente por Roberto da Normandia, Roberto de Flandres, Godofredo de Bulhão, Raimundo de Toulouse e Boemundo de Tarento, sob a autoridade do legado pontífice Ademar, tomam a Antioquia em 1098, onde a descoberta milagrosa da Santa Lança da crucificação inflama os espíritos. No ano seguinte, apropriam-se de Jerusalém, em uma ambiência de sacralidade avivada pelas preces e procissões litúrgicas, e, sem dúvida, para alguns, na expectativa escatológica do fim do mundo ou ao menos da realização da Jerusalém celeste sobre a Terra. Então, os principados latinos do Oriente se organizam: principado de Antioquia, e condados de Edessa e Trípoli, enquanto Jerusalém retorna a Godofredo de Bulhão, e depois a seu irmão Balduíno, que recebe o título de rei (1100-1118).

Esse sucesso da Cristandade latina é brilhante. Mas a defesa dos territórios conquistados, em um contexto hostil, é difícil, apesar da criação de ordens específicas – templários, hospitalários e cavaleiros teutônicos – que, no início, encarregados do acolhimento e da proteção dos peregrinos, adquirem em breve um papel propriamente militar. O assentamento latino se mantém sólido, com dificuldade, durante um século apenas. Já em 1144, Edessa, muito avançada, cai, e a cruzada, pregada dessa vez por São Bernardo e dirigida pelo Imperador Conrado III e Luís VII da França, divide-se e nada consegue. Em 1187, Saladino, do Egito, retoma Jerusalém. O Imperador Frederico Barbarossa se engaja na cruzada, obtém a vitória de Icônio, mas morre afogado em 1190; Ricardo Coração de Leão e Felipe Augusto abrem acesso a São João de Acre e assinam um armistício com Saladino. Durante o século XIII, os ocidentais controlam apenas algumas cidades costeiras, como Beirute, Sídon, Tiro e São João de Acre, e todos os seus esforços são em vão ou efêmeros: em 1229, Frederico II, já excomungado e mais suspeito ainda por essa abordagem, negocia com o sultão a recuperação de Jerusalém, que permanece cristã até 1244; São Luís, que desejava conquistar o Egito, é inicialmente vitorioso em Damietta, e depois vergonhosamente prisioneiro em Almançora em 1254, antes de morrer durante uma segunda expedição a Túnis, em 1270. Enfim, em 1291, os mamelucos do Egito tomam São João de Acre e eliminam, assim, os últimos principados latinos restantes na Terra Santa. Somente Chipre perdurará até 1489, enquanto o espírito da cruzada e a esperança de retomar Jerusalém permanecem tão vivos quanto vãos além mesmo da Idade Média.

De um modo geral: uma vitória sobre o Islã clara e eminentemente simbólica (1099), um século de forte presença latina na Terra Santa, e depois mais um século durante o qual ela não é mais do que uma sombra, desesperadamente defendida. A cruzada termina em um fracasso, assim como todas as tentativas missionárias de ordens mendicantes (São Francisco se esforça inutilmente para convencer o sultão do Egito, em 1219). Contudo,

ela atesta um evidente reequilíbrio de forças. Cercado pelas potências do Islã durante a alta Idade Média, o Ocidente contra-ataca e as faz recuar a partir do século XI, as obriga à defensiva durante o século XII e, mesmo que o projeto da Terra Santa enfraqueça, a presença ocidental no Mediterrâneo oriental é durável, a ponto de, durante o século XIII, o Egito depender de frotas cristãs para seu abastecimento. Certamente, o Império Otomano se torna uma potência considerável, que conquista os Bálcãs e ameaça até Viena, em 1529 e ainda em 1683. O Islã não está, portanto, perto de desaparecer, pois está presente hoje da África negra ao Cazaquistão e à Indonésia, e alguns insistem em vê-lo como uma das principais fontes de oposição ao Ocidente. Contudo, a mudança de equilíbrio que se deu durante a Idade Média central, e da qual a Reconquista e a cruzada são os sinais mais claros, é inegável. A esse respeito, a historiografia dos países árabes não é sem dúvida sem pertinência, que vê nas cruzadas uma iniciativa injustificada de conquista e a primeira manifestação do imperialismo ocidental.

A afirmação do Ocidente face a Bizâncio é ainda mais notável. Até o começo do século VIII, em virtude da universalidade do título imperial, Constantinopla tem vocação para garantir uma tutela sobre o Ocidente. Os soberanos germânicos, em particular os ostrogodos e francos, são, em princípio, submetidos ao imperador e lhe mostram lealdade e fidelidade. A Itália é muito particularmente considerada uma terra imperial; e o próprio papa depende da autoridade do imperador e toma o cuidado de manifestar o respeito que é devido à sua jurisdição. Contudo, pouco a pouco, os laços se distendem e o Ocidente se liberta da tutela de Constantinopla. A primeira ruptura é provocada pela aliança entre o papa e Pepino o Breve, especialmente quando o último oferece ao pontífice o exarcado de Ravena, reconquistado dos lombardos. A doação de Constantino, forjada, portanto – segundo a qual esse entregaria ao Papa Silvestre I o poder sobre Roma e a Itália –, funda o poder temporal do papado e mina os fundamentos das

pretensões bizantinas sobre a Itália. O coroamento de Carlos Magno é uma nova etapa da autonomização do Ocidente; mas a rebelião é tão inaceitável para Bizâncio que Carlos Magno finalmente faz uma concessão, pela qual renuncia ao título de *Imperator Romanorum* que o equipararia ao senhor de Constantinopla, ao mesmo tempo em que se estabelece a ideia de dois impérios irmãos, com uma divisão territorial de sua missão comum. O conflito é mais frontal ainda com Otão I, que, após a restauração de 962, proclama-se o autêntico imperador dos romanos. Constantinopla então despreza seu embaixador, Liuprando de Cremona, enviado em 968, mas a crise é em seguida resolvida pelo casamento de Otão II e de Teofânia, parente do imperador de Bizâncio.

De uma parte e da outra, as incompreensões se acumulam facilmente, uma vez que agora cada uma ignora a língua da outra (em breve, falaremos de gregos e latinos, para opormos os orientais aos ocidentais). A crise iconoclasta, na qual o papa intervém ativamente – a ponto de Gregório II excomungar o Imperador Leão III –, suscita a desconfiança dos latinos com relação à doutrina dos gregos. À rivalidade na iniciativa de conversão das populações eslavas – quer dizer, para a definição das esferas de influência na Europa Central – logo se junta a disputa pelo controle do sul da Itália. Conflitos de interesses silenciosos se estabelecem nas discussões doutrinárias, em que a questão da procissão do Espírito Santo na Trindade se torna, rapidamente, a despeito de sua aparência fútil, o principal ponto de discórdia. Ao lado de outras divergências, especialmente litúrgicas (os gregos continuam a utilizar o pão fermentado para as hóstias, enquanto os latinos recorrem ao pão não fermentado), a rejeição da ideia de que o Espírito Santo procede ao mesmo tempo do Pai e do Filho (*filioque*, em latim) se torna o núcleo e o símbolo da ortodoxia que Bizâncio reivindica diante do Ocidente. De fato, é a querela do *filioque* que dá o pretexto para a ruptura, consumada em 1054, pelas excomunhões cruzadas do patriarca de Constantinopla, Miguel Cerulário, e dos legados pontífices. A partir daí, há

duas cristandades separadas por um cisma: a ortodoxa, cujo legado será acolhido pela Rússia após a queda de Constantinopla; e a romana, cuja autoridade suprema, o papa, uma vez descartada a tutela oriental, pode afirmar sem entrave o caráter universal de seu poder.

A cruzada é a ocasião de uma ruptura e de um confronto ainda mais vivos. Desde o início, enquanto impõe um juramento de fidelidade aos cruzados, o imperador do Oriente recusa o princípio da iniciativa ocidental, não lhe oferecendo qualquer apoio e logo vendo nela uma iniciativa vulgar de conquista que só poderia ter legitimidade se fosse para restituir ao império os territórios tomados dos muçulmanos (Michel Balard). Os bizantinos, portanto, não se surpreendem quando a cruzada de 1204 se afasta de seu objetivo inicial para se lançar ao ataque de sua capital: para eles, foi um ato premeditado de longa data. Do lado ocidental, a partir do retorno da tomada de Jerusalém, espalha-se o tema da traição dos gregos, acusados de não terem oferecido qualquer ajuda aos cruzados, enquanto ao longo do século XII eram suspeitos de ter obstaculizado os esforços dos ocidentais e se relacionado com os infiéis. Mesmo as cidades italianas tradicionalmente aliadas de Bizâncio, Gênova e Veneza, distanciam-se. A ruptura se torna cada vez mais aberta e se denuncia comumente os crimes dos gregos, considerados como cismáticos, enquanto os latinos seriam os detentores da verdadeira fé. É nesse contexto que os cruzados, embarcados na frota veneziana, cercam Constantinopla e a saqueiam com várias violência e pilhagem em 1204 – pela primeira vez de sua história, e pelas mãos de outros cristãos! O império é, então, dividido em diferentes entidades que reivindicam a liderança das cruzadas – império latino em torno da capital, reino da Tessalônica, ducado de Atenas e principado de Acaia –, enquanto Veneza, que fortifica em toda parte suas posições comerciais, controla Creta e as numerosas Ilhas Egeias. Certamente, os gregos reconquistariam seu império em 1261, com o apoio dos genoveses, e o papado logo se preocupa com a união entre as Igrejas grega e latina,

duramente imposta pelo II Concílio de Lyon (1274), e depois celebrada, de maneira mais diplomática, mas igualmente inútil, no Concílio de Florença (1439). Isso não impede que o sentido do acontecimento de 1204 seja muito claro: a ruptura entre as duas cristandades é profunda e o equilíbrio de poder é, sem qualquer equívoco, favorável ao Ocidente.

Conclusão: rumo a uma inversão de tendência

A despeito da antecipação narrativa à qual nos conduziu esse arranjo geopolítico, é necessário retornar, para terminar, à alta Idade Média, objeto principal deste capítulo. Trata-se de uma época muito mais contrastante do que é expresso pela historiografia tradicional, que vê apenas declínio e barbárie, desordem e violência. Certamente, vários períodos correspondem em parte a essa visão, especialmente entre 450 e 550, e, em menor medida, entre 870 e 950. Mas convém afirmar que a alta Idade Média pertence plenamente ao milênio medieval. Ainda que não tenhamos chegado à síntese mais clara e altamente criativa da Idade Média central, os processos que se afirmam nela são indispensáveis para compreender essa última e são, portanto, parte integral da lógica de afirmação da sociedade feudal. Durante a transição da alta Idade Média, os elementos de decomposição do sistema romano predominam inicialmente: ruptura da unidade romana e desaparecimento do Estado, regionalização política e econômica da Europa; declínio acentuado das cidades e ruralização; desaparecimento do modo de produção escravagista. Contudo, os elementos de recomposição estão longe de desprezíveis e definem em breve alguns dos traços essenciais dos séculos seguintes: a lenta acumulação de forças produtivas; o deslocamento do centro de gravidade do mundo ocidental do Mediterrâneo para o noroeste da Europa; a síntese romano-germânica; a instauração das bases do poder da Igreja, que recompõe a seu favor uma sociedade a partir daí cristã (fundando-a sobre os três pilares que são poder dos bispos, uma rede de poderosos mosteiros e o sucesso sem medida do culto aos santos). Enfim, o

fracasso carolíngio traz a demonstração da não viabilidade da forma imperial da Cristandade ocidental; confirma a diluição da autoridade pública em grupos dominantes e deixa o campo livre para a Igreja como única instituição coextensiva ao Ocidente cristão e capaz de reivindicar sua direção. Assim, pode-se iniciar, no fim da alta Idade Média, a mudança de equilíbrio entre o Ocidente e seus rivais bizantinos e muçulmanos. A Cristandade romana concentra suas forças no momento em que o Islã e Bizâncio se fragilizam. Dessa inversão de tendência, tão hesitante quanto decisiva, os sinais se multiplicam no século que circunda o ano 1000, com a eliminação da pirataria sarracena e a retomada da Sardenha, o início da Reconquista e o cisma de 1054. É nesse momento que devemos retomar o exame do Ocidente, quando eclodem em seu seio fenômenos determinantes e lentamente preparados.

2* Vilões, vassalos, servos ou escravizados que possuem terras, concedidas para usufruto precário (*tenure*), que dependem de um feudo ao qual devem pagar censos ou outros tributos [N.T.].

CAPÍTULO II

ORDEM SENHORIAL E CRESCIMENTO FEUDAL

A referência ao ano 1000 pode servir para marcar o momento em que se afirma um movimento de desenvolvimento, a partir daí bem visível e não mais silenciosamente preparado, associado a um processo de reorganização social cujas bases foram certamente lançadas anteriormente, mas cujos resultados se manifestam, sobretudo, a partir do século XI. Com certeza, como dissemos, ninguém poderia pretender que o ano 1000 pudesse constituir, nele mesmo, um limiar decisivo entre os problemas do “século de ferro” e o vigor da Idade Média central. Se evocamos aqui o ano 1000, é, portanto, para mostrar um conjunto de processos que se estendem ao longo dos séculos X e XI. Mesmo compreendido assim, o ano 1000 recentemente foi objeto de um debate que opôs os medievalistas que, após Georges Duby, associam esse período a uma mutação social de grande porte e por vezes convulsiva, aos que, alertando para as deformações de perspectiva devidas a uma documentação repentinamente muito abundante, faziam prevalecer a continuidade além da mudança de milênio (Dominique Barthélemy). Essa polêmica não foi isenta de confusão na medida em que ela se encontra associada ao velho debate sobre os terrores do ano 1000, que devem ter assolado as populações com um pavor pelo fim do mundo, durante o milênio do nascimento (ou da Paixão) de Cristo.

Na segunda parte, voltaremos ao milenarismo, mas podemos já sublinhar que o tema dos terrores do ano 1000 é essencialmente um mito historiográfico forjado no século XVII, aperfeiçoado pelo Iluminismo para

melhor envolver a Idade Média no véu de um obscurantismo empoeirado e superstições ridículas, e, finalmente, retomado pela veia romântica. Denunciada pela erudição positivista como uma invenção sem fundamento documental (Ferdinand Lot), a ideia de uma chama escatológica em torno do ano 1000 foi, porém, novamente destacada e combinada às realizações da historiografia recente, especialmente de David Landes. De um modo geral, existem atualmente três teses vigentes. Uns situam por volta do ano 1000 índices sérios de uma expectativa particularmente intensa pelo fim dos tempos, e a interpretam como uma reação popular diante da violência senhorial das convulsões da mutação feudal. Para outros, os textos não permitem fundar essa visão dos temores do ano 1000 renovada pela história social; mas há um momento de tensões sociais exacerbadas pela instauração da nova ordem feudal. Outros, enfim, consideram que nada de particular ocorreu em torno do ano 1000, nem temores escatológicos nem mutação feudal.

Admitiremos, aqui, que, se alguns documentos deixam transparecer marcas de inquietudes (e de esperanças) milenaristas no fim do século X e início do XI, especialmente nas palavras do Abade Abão de Fleury, esses sentimentos, que por vezes tomam a forma de explosões de impaciência, encontram-se ao longo de toda Idade Média, e não são, sem dúvida, mais intensos por volta do ano 1000 do que em pleno século XIII. Por outro lado, as teses “mutacionistas” se arriscam por vezes a ser excessivas e lhes falta compreender que a dinâmica de afirmação do feudalismo se estende ao longo de séculos, da época carolíngia ao menos até o século XIII. O fato é que uma fase aguda e muitas vezes conflituosa de profunda reestruturação da sociedade pode ser situada no século (ou um pouco mais) que se estende em torno do ano 1000, mesmo que ocorra em diferentes datas e ritmos conforme as regiões. Enfim, o mais importante, se tivermos de evocar absolutamente o ano 1000, consiste em inverter a perspectiva tradicional e transformar o símbolo sinistro do obscurantismo medieval em uma etapa

no desenvolvimento e na afirmação do Ocidente cristão. A consciência de uma nova era aparece também em alguns textos medievais, cujo mais célebre lemos nas *Histórias* que o monge cluniacense Raul Glaber redige entre 1030 e 1045, com o objetivo de celebrar os eventos notáveis que marcaram o milênio do nascimento e da morte do Salvador:

como se aproxima o terceiro ano que segue o ano 1000, vimos em quase toda a Terra, mas, sobretudo, na Itália e na Gália, a renovação das basílicas das igrejas; embora a maioria, muito bem construída, não tivesse qualquer necessidade dela, uma emulação impulsionou cada comunidade cristã a ter uma mais suntuosa do que as outras. Foi como se o próprio mundo abalado e despojado de sua vetustez tivesse se revestido em todas as partes de um robe branco de igrejas. Então, quase todas as igrejas das sedes episcopais, os santuários monásticos dedicados aos diversos santos, e mesmo os pequenos oratórios das aldeias, foram reconstruídos mais belos pelos fiéis.

Esse texto indica de maneira notável que a reconstrução de igrejas mais belas e mesmo suntuosas não se deveu a qualquer necessidade material, mas, sim, à emulação de grupos e de instituições, preocupados em manifestar pela beleza de edificações dedicadas a Deus o ardor com que se esforçam para se aproximar dele. Raramente é colocada em evidência com tanta clareza a função social da arquitetura que, intimamente misturada à sua eficácia sagrada, constitui, pelas comunidades locais, um sinal de reconhecimento, uma garantia de unidade interna, ao mesmo tempo que um meio de rivalizar seus vizinhos e, se possível, de se considerar superiores a eles. Longe de se tratar de uma sociedade decadente, essa lógica sugere ao contrário que uma parte crescente da produção é reservada ao consumo, para ser *consumida* em uma competição sagrada generalizada. Raul Glaber nos fala de um mundo novo, na aurora do segundo milênio, não sem um notável tom de otimismo. A célebre metáfora do “robe branco de igrejas” o expressa muito melhor caso se revista de uma conotação batismal: como o batismo é uma regeneração, um renascimento pelo qual os fiéis se desfazem do pecado e da antiga pessoa que os habita, para serem, uma vez purificados, revestidos de uma túnica branca, a Europa renasce, portanto, e, sacudindo o que havia de antigo nela, abre-se aos horizontes de uma nova

história. Longe de afundar nas trevas do obscurantismo, o Ocidente do ano 1000 se ilumina e inaugura um novo início.

O desenvolvimento rural e da população (séculos XI-XIII)

Indicaremos inicialmente os dados relativos aos diferentes aspectos do desenvolvimento ocidental, antes de nos interrogarmos sobre a articulação desses diferentes fatores.

A pressão demográfica

É, presumivelmente, difícil apresentar dados demográficos confiáveis para a Idade Média, pois não existem recenseamentos regulares, nem registros de nascimentos e óbitos. Os pontos de referência são quase inexistentes, com exceção de alguns recenseamentos notáveis, realizados para fins administrativos e, sobretudo, fiscais, como o *Domesday book* [Dia do Juízo Final], realizado na Inglaterra em 1086, pouco após sua conquista pelos normandos, que é tão extraordinário aos olhos de seus contemporâneos que lhe deram o nome de Juízo Final. Por meio de estimativas e aproximações podemos, contudo, aceitar as indicações seguintes. Entre o século XI e o começo do XIV, a população da Inglaterra passou de 1,5 a 3,7 milhões de habitantes; o domínio germânico de 4 a 10,5 milhões; a Itália de 5 a 10 milhões; a França de 6 a 15 milhões (confirmando o peso já dominante da Gália no fim da Antiguidade). Esses dados bastam para indicar uma tendência clara: em três séculos (na verdade, essencialmente, entre 1050 e 1250), a população da Europa Ocidental dobra, e até triplica, em certas regiões. Esse crescimento demográfico jamais fora obtido na Europa desde a revolução neolítica e a invenção da agricultura, e não será mais observado até à Revolução Industrial. Trata-se claramente de um fato importante da história ocidental.

Esse resultado é obtido pela conjunção de um aumento da fecundidade (que sobe de quatro filhos por casal para cinco ou seis, beneficiando-se em

particular do uso crescente da ama de leite, que suprime a interrupção da fecundidade durante o aleitamento) e de uma regressão das causas de mortalidade. Insistiremos, a esse respeito, sobre a diminuição das grandes fomes. Muito frequentes durante a alta Idade Média (em média, uma a cada doze anos), elas deram lugar, para tentar escapar de uma mortalidade massiva e, não obstante, inevitável, à busca por alimentos substitutos (pães fabricados à base de sementes de uva ou de outras substâncias misturadas a um pouco de farinha, raízes e ervas); ao consumo de carnes normalmente consideradas impuras e impróprias à alimentação (cães, gatos, ratos, serpentes ou carniça); e, também, como último recurso, ao indizível: a antropofagia, pelo consumo de cadáveres, e mesmo pelo homicídio de seu próximo, fenômeno que as fontes têm dificuldade de evocar, mas que é regularmente sinalizado na alta Idade Média (Pierre Bonnassie). Durante o período seguinte, as grandes fomes ainda ocorrem (especialmente em 1005-1006, 1031-1032 – última data para a qual uma fonte, nesse caso, a de Raul Glaber, menciona o canibalismo de sobrevivência –, e depois em 1195-1197 e 1224-1226), mas sua frequência claramente diminuiu, a ponto de deixar um longo intervalo de um século e meio sem que a fome se faça sentir de maneira generalizada (ela continua, todavia, a se manifestar de maneira local, em razão de fenômenos climáticos pontuais, ou sob a forma de escassez, mais breve, que os alimentos substitutos permitem superar). Disso resulta um aumento muito sensível da expectativa de vida média das populações ocidentais. Mesmo que a aplicação dessa noção nas épocas antigas não seja fácil, a comparação é significativa: enquanto não excede 20 anos no século II, apogeu da Roma antiga, aumenta para até 35 anos por volta de 1300. Na “tenebrosa” Idade Média, as coisas são quase duas vezes melhores do que no glorioso Classicismo: onde está a barbárie e onde está a civilização?

Os progressos agrícolas

Preservar (ou quase) da fome uma população duplicada é impossível sem um forte aumento da produção agrícola. Os desmatamentos e a extensão das superfícies cultivadas (geralmente, denominadas *essarts*, ou seja, clareiras) são o primeiro meio desse desenvolvimento agrícola. Por volta do ano 1000, a Europa do Norte ainda é uma zona selvagem de vastas florestas pontilhadas de enclaves humanizados; no mundo atlântico, a terra inculta coberta de mata domina, como, nos países mediterrâneos, os terrenos pantanosos, pedregosos ou excessivamente escarpados. Em toda parte, o Ocidente se caracteriza por uma natureza rebelde ou semidomesticada, por culturas itinerantes e incapazes de ultrapassar safras irrisórias a despeito dos esforços da alta Idade Média, bem como por um habitat frágil e instável. Três séculos depois, a paisagem europeia é radicalmente diferente: a rede de aldeias é tal que subsistirá essencialmente até que o século XIX inicie e a relação quantitativa entre as zonas incultas ou florestais (*saltus*) e o território humanizado (*ager*) quase seja invertida. Num primeiro tempo, as aldeias estendem progressivamente seu domínio cultivado (sobretudo no século XI), e então novos estabelecimentos, aldeões ou monásticos, multiplicam-se no centro de zonas antigamente virgens (sobretudo no século XII). Em meio a essas últimas, os mosteiros cistercienses – que uma ética de austeridade convida a se estabelecer nos lugares mais retirados – são particularmente preocupados com o melhoramento técnico da agricultura e do artesanato. Enfim, as superfícies cultivadas são estendidas pela exploração de terrenos considerados anteriormente pouco propícios (bordas escarpadas, margens de rios, zonas pantanosas que passam a ser drenadas). Conforme Marc Bloch, a Europa conhece, então, “o maior aumento de superfícies cultivadas desde os tempos pré-históricos”, quer dizer, desde da própria invenção da agricultura.

Mas esse fenômeno não bastaria para alimentar uma Europa mais numerosa. Era necessário obter ainda um aumento na produção dos cultivos de cereais, que fornece a base da alimentação, especialmente pão e mingaus.

Ainda que não tenhamos uma estimativa média – que quase não teria sentido na medida em que uma das características desse período é a extrema irregularidade das produções, submetidas às variações climáticas – obtemos, apesar de tudo, dados significativos: com efeito, passamos da relação de 2 (ou 2,5) grãos armazenados para um grão plantado, durante a alta Idade Média, para 4 ou 5 por um por volta de 1200 (e até 6 ou 8 por um, nos solos mais férteis, por exemplo, na Picardia). Em meio a todos os fatores que se combinam para produzir o difícil aumento das produções ocidentais, devemos contar a densidade maior de sementes, permitida especialmente por um uso melhor dos adubos humanos e, sobretudo, animais. Além disso, seria necessário escolher judiciosamente os cereais melhor adaptados às características de cada solo: grãos brancos e trigo, mais exigentes e que exaurem mais o solo, mas mais fáceis de moer e que produzem uma farinha mais fina e de conservação mais fácil; o centeio, de menor produção, porém, mais seguro, que tolera solos mais pobres, mas vítima de parasitas, como o esporão-do-centeio, fungo que provoca as epidemias do “fogo de Santo Antônio”, uma doença que terrifica as populações; a cevada, pouco panificável, que acompanha, sobretudo, os progressos na criação de animais; a aveia, um bom cereal de primavera, menos exigente e mais produtivo do que o trigo, apreciado pelos cavalos e também servindo, antes do desenvolvimento do lúpulo no século XII, para a fabricação da cerveja, ou *cerveoise*, bebida notória a partir do século VIII no noroeste da Europa; sem falar da espelta ou de uma gramínea como o mileto, frequente no sul. Mas a solução mais eficaz é ainda associar diferentes cereais (a mistura de trigo com centeio), o que permite obter um equilíbrio entre a busca por produções superiores, especialmente com o trigo, e a necessidade de garantir uma produção mínima diante dos riscos climáticos, recorrendo a espécies menos produtivas, porém mais resistentes. Somente o longo tempo de uma busca paciente e de uma experiência acumulada podia garantir o estabelecimento desses equilíbrios.

Se os antigos agrônomos já tivessem consciência da necessidade de deixar os solos periodicamente repousarem, a alta Idade Média teria resolvido essa questão pelo caráter extensivo e grandemente itinerante de suas lavouras. Mas, a partir do século XI, o desenvolvimento da produção e o uso mais intensivo dos solos levam à busca de soluções novas. Com certeza, ainda se recorre aos sistemas antigos, como o repouso de 10 anos, ou ao uso de dois para cinco anos. Mas a opção mais frequente consiste em cultivar um ano a cada dois, alternando com o pousio, que serve para a pastagem de animais. Depois, a partir do século XII, a rotação trienal (com uma parte de pousio, uma de grãos de inverno, outra de grãos de verão), já conhecida anteriormente, tende a se generalizar, sobretudo no sul, mas também no norte. Mais exigente para os solos e menos favorável à criação de animais, esse sistema é ótimo para a produção de cereais, uma vez que permite duas colheitas por ano, equilibrando, assim, os riscos climáticos. No século XII ainda não se cogita uma rotação perfeitamente regular. É somente a partir do século XIII que essa opção dá origem à definição de zonas de rotação e a uma organização coletiva que repousa no acordo da comunidade aldeã.

Ocorre também uma melhor preparação do solo: generalização da prática de três lavouras sucessivas, remoção de inços, aragem e gradeamento. Mas o essencial é seguramente o progresso das técnicas de lavoura, com a passagem do arado romano para a charrua (uma invenção da alta Idade Média, provavelmente de origem eslava, mas cuja difusão ocorre, sobretudo, a partir dos séculos X-XI). O primeiro, que penetra fraca e dificilmente o solo, afastando a terra em partes iguais de cada lado, é adaptado aos solos móveis e leves do mundo mediterrâneo, enquanto a segunda permite melhorar os solos pesados das planícies da Europa do Norte, obtendo, graças à ceifa (uma lâmina de metal que parte o solo e facilita a penetração da lâmina da charrua), lavouras mais profundas e mais eficazes. Mais ainda que as rodas que por vezes sustentam o aparelho, a charrua supõe a adição de uma aveica, de madeira ou metal, que afasta a terra de um só lado, e para

longe (cf. Fig. 26). Assim, em vez de acumular os torrões que ficam sobre a terra de um lado e de outro da passagem do arado, a aiveca compensa o vazio de cada sulco com a terra afastada do sulco vizinho e, assim, reconstitui um solo mais plano e uniforme que o gradeamento reduz e prepara mais facilmente.

Mas esse progresso só faz verdadeiramente sentido na medida em que se integra em um novo sistema técnico, igualmente caracterizado pelo melhoramento da tração animal. Os bois, tradicionalmente empregados, dão progressivamente lugar aos cavalos, mais fortes e enérgicos, capazes de puxar um equipamento mais pesado e de liberar uma charrua atolada em um solo denso. Para isso é necessário conceber um novo tipo de atrelagem, não pelo garrote, como antigamente, mas, sem dúvida, a partir do fim do século XI, tomando a forma da coalheira (*coiller d'épaule*), rígida e acolchoada com palha, que concentra o esforço da tração onde a força do animal é maior. Enquanto que para as atrelagens de bois a criação de um jugo frontal constitui uma melhoria importante, a atrelagem em fila de cavalos se mostra mais eficaz ainda. Acrescenta-se igualmente, entre os séculos IX e XI, as ferraduras. O uso de cavalos de lavoura é comprovado pela primeira vez no século IX na Noruega, e parece se beneficiar, a partir da segunda metade do século XI, de uma grande difusão. O recurso ao cavalo tem ainda outra vantagem, no início quase involuntária, mas que se revela de grande impacto. Com efeito, fora da época das lavouras, o cavalo presta grandes serviços para o transporte de pessoas e de mercadorias, favorecendo especialmente a vinda dos camponeses para a cidade e a comercialização de seus produtos. O uso do cavalo é, portanto, particularmente importante, não apenas porque, associado à charrua de aiveca, permite o melhoramento dos solos pesados, que são férteis mas difíceis de trabalhar, mas também em razão de seus efeitos sobre as relações entre as cidades e o campo (Alain Guerreau).

O desenvolvimento rural é, portanto, também o da criação de cavalos, bovinos (para atrelagem bem como para produção de carne e leite), ovinos (para couro, lã e carne, mas seu triunfo será decisivo sobretudo a partir do século XIV, conforme o desenvolvimento da produção têxtil), e, enfim, dos suínos, tão fundamentais na alimentação medieval e tão bem-adaptados ao equilíbrio rural, uma vez que é possível aproveitar as zonas incultas e em particular as florestas para alimentá-los (*glandée*)*³.

Quanto aos outros animais, observamos um contraste entre as zonas meridionais, onde se mantém uma criação extensiva de animais, com o recurso massivo e cada vez mais organizado à transumância na Itália e na Espanha, e as zonas de forte produção de cereais, onde a criação tende a se concentrar seja nas terras reservadas à pastagem, seja nos pousios (onde o solo é abundante) e nas zonas florestais. Podemos estimar que, durante o século XII, o número de cabeças de gado dobra no Ocidente. Mas então, e sobretudo a partir de meados do século XIII, um equilíbrio cada vez mais frágil é atingido, uma vez que o aumento das superfícies cultivadas restringiu os espaços necessários à alimentação do gado. A contradição entre lavouras e gado é tal que toda modificação da relação entre *ager* e *saltus* pode mudar as proporções das partes vegetal e animal da alimentação humana.

Enfim, um complemento notável é dado pelos cultivos diferentes de cereais, lentilhas ou ervilhas normalmente semeadas entre os grãos, ou ainda legumes e árvores frutíferas. A principal dentre elas é seguramente a videira, importante tanto pelo aporte nutritivo quanto pelo valor simbólico (eucarístico) do vinho, a ponto de a Cristandade não poder viver sem uvas. É por isso que a videira, produto exigente em cuidados e competências, que impõe um comprometimento durável do solo que confere aos lotes um *status* específico, é cultivada em toda a Europa, inclusive na Escandinávia. Quanto aos processos medievais de vinificação, eles produzem uma bebida muito diferente do vinho atual, por vezes aromatizada com especiarias e

sempre levemente alcoolizada, mas ocasionando um forte consumo (até dois litros diários por pessoa).

As outras transformações técnicas

Há poucas invenções técnicas verdadeiras na Idade Média, mas o que se ocorre – e isso é decisivo –, é uma difusão de técnicas conhecidas anteriormente, mas que permaneceram geralmente sem uso prático. Portanto, o progresso é alcançado na Idade Média menos pelo acúmulo de inovações do que pela instauração, em um contexto transformado, de um novo “sistema técnico” (Bertrand Gille). A estrutura social desempenha aí um papel determinante, pois, se as técnicas conhecidas na Antiguidade eram, então, pouco utilizadas, é, em parte, porque a escravidão permitia dispor de uma abundante fonte de energia humana de baixo custo e facilmente utilizável. É, portanto, menos necessário desenvolver o uso da força animal ou mecânica. *A contrario*, o declínio da escravidão torna mais urgente o recurso às energias alternativas, e constitui, portanto, um fator notável do desenvolvimento técnico medieval. O moinho de água é sem dúvida o melhor exemplo disso. Conhecido desde o século I antes de nossa era, uma vez que Vitrúvio descreve perfeitamente a técnica, permanece no Império Romano uma curiosidade intelectual, sem utilidade prática. A realidade continua sendo o moinho braçal, movido por escravizados (ou, eventualmente, o moinho movido pelo cavalo). O recurso ao moinho de água segue muito de perto a curva da escravidão: nós o vemos documentado no baixo império, um pouco mais frequente nos séculos VIII-IX, especialmente nos grandes domínios, enquanto o desenvolvimento se torna verdadeiramente significativo entre meados do século X e o século XI, a ponto de o *Domesday book* indicar a existência de em média um moinho para três aldeias. Depois, o século XIII é o da generalização. Em toda parte, é utilizada a força hidráulica para moer as farinhas e em prensas para a extração de óleos. O moinho de água é, a partir daí, consubstancial à

paisagem rural ocidental, mas também das cidades (Toulouse, por exemplo, conta então com quarenta moinhos).

Igualmente importante é o desenvolvimento de uma metalúrgica artesanal. É uma novidade em relação à Antiguidade romana que, centrada sobre um mundo mediterrâneo caracterizado pela raridade do ferro e da madeira e pela fraqueza dos cursos d'água, fazia apenas um fraco uso produtivo dos metais. Com o deslocamento do centro de gravidade europeu em direção ao norte, as potencialidades naturais se ampliam e constatamos um claro desenvolvimento da metalurgia a partir de meados do século X, sobretudo nos Pireneus, no domínio alemão e no norte da França. As minas de onde é extraído o minério de ferro se multiplicam, mas também a busca por carvão destinado a alimentar as forjas. Geralmente, elas são instaladas nas regiões florestais (a madeira sendo o combustível principal) e se beneficiam de cursos d'água abundantes (cujas forças são utilizadas para mover martelos e foles). O resultado é uma rápida multiplicação, sobretudo nas regiões produtoras, de equipamentos de ferro, machados para o desflorestamento, pás e foices, peças metálicas para os arados, ferraduras para os cavalos, e evidentemente também um aumento da produção de espadas e armas diversas. O controle das técnicas metalúrgicas só se amplia, em particular nas forjas que os monges cistercienses instalam em seus domínios durante o século XII. Tendo em conta a importância cada vez mais crucial desses produtos, o forjador se torna, muitas vezes em pé de igualdade com o cura, o primeiro personagem da aldeia. O moleiro não tem um *status* menos eminente, mas, sendo o homem do senhor, permanece suspeito aos olhos dos aldeões. De um modo mais geral, o crescimento do campo se traduz por um desenvolvimento do artesanato rural que, ultrapassando a simples estrutura da produção destinada ao grupo familiar, é uma criação medieval. Além da forja e do moinho, aparecem nas aldeias dos séculos XI-XII *ateliers* de trabalho em pedra e madeira, vidrarias, fornos para cerâmica, cervejarias, fornos de pão. Quanto à produção têxtil, é

sobretudo urbana, mas também em parte rural, e as primeiras operações do trabalho da lã, até a fiação, são feitas muitas vezes na aldeia (especialmente graças ao uso da roda de fiar a partir do século XIII), quando os produtos acabados não saem do *atelier* senhorial ou dos mosteiros cistercienses que fizeram deles uma especialidade. O conjunto dessas produções aldeãs não é destinado unicamente ao consumo interno e é em parte vendido nos mercados dos burgos próximos. De um modo geral, estima-se em cerca de 10 ou 15% a proporção de artesãos rurais nas aldeias (entendido que a maior parte permanece ao mesmo tempo de camponeses).

Enfim, para terminar este panorama dos componentes do desenvolvimento rural, acrescentaremos um último fator, no qual seguramente as pessoas não desempenham qualquer papel ativo, mesmo que aproveitem de seus efeitos benéficos. A história do clima, que adquiriu uma grande importância durante o último meio século, pôde demonstrar a existência de variações climáticas significativas no curso da Idade Média. Após uma fase fria que termina na época carolíngia, inicia-se um reaquecimento entre 900 e 950, que se prolonga até o fim do século XIII. Esse ligeiro aumento das temperaturas basta para provocar um recuo das geleiras, uma elevação em altitude da vegetação (favorável à criação de animais nas montanhas) e, na maior parte das regiões europeias, uma elevação do nível das águas subterrâneas, que aumenta as possibilidades de instalação de aldeias, sempre dependentes de um acesso à água por captação. Ainda que provoque um excesso de calor para os cultivos mediterrâneos, essa modificação climática cria condições ótimas para os cereais e as árvores da Europa do Norte, contribuindo, assim, um pouco mais ainda para o deslocamento do centro de gravidade europeu. Podemos, certamente, duvidar que o reaquecimento climático possa sozinho explicar o desenvolvimento rural na Idade Média central, mas a coincidência cronológica é tamanha que devemos ver nela um fator favorável importante, acompanhando a tendência descrita anteriormente.

Como explicar o desenvolvimento?

É surpreendente constatar, seguindo Alain Guerreau, que um fenômeno tão decisivo como o desenvolvimento europeu dos séculos XI-XIII – e ainda mais excepcional porque a maior parte das sociedades tradicionais constituem sistemas em equilíbrio que não buscam o aumento da produção – não recebeu uma explicação satisfatória, e mesmo suscetível de uma unanimidade mínima. Um exame historiográfico mostrará facilmente que as concepções mais diversas foram formuladas, conduzindo a uma grande confusão teórica. Durante muito tempo nos privilegiamos de fatores externos, de modo que o surgimento do mundo muçulmano, ao qual Henri Pirenne atribuiu um papel negativo, como por reação, enquanto Maurice Lombard inverteu a perspectiva para evocar o apelo do Oriente que, estimulando as transações, desencadeou o movimento de crescimento ocidental. Encontramos, hoje, fundamentos suficientes para essas hipóteses e nos voltamos, em vez disso, para as causalidades internas. Para uns, é o aumento da população que permite produzir mais: o fator demográfico é, portanto, considerado como a causa principal (Marc Bloch), como “um pilar incontestável” (Robert Fossier), e mesmo como o *primus motus*, “o motor que coloca tudo em movimento” (Roberto S. López). Mas Marc Bloch observa que, assim, só afastamos o problema, pois por que a população começa a aumentar? Outros autores dão o papel principal ao progresso técnico: já iniciado no fim da alta Idade Média, permite aumentar a produção e, portanto, alimentar melhor uma população maior (Lynn White). A lógica se inverte, mas podemos novamente nos perguntar o que desencadeia esse progresso, uma vez que, como dissemos, não repousa sobre invenções verdadeiras, mas sobre a difusão de técnicas conhecidas anteriormente, mas abandonadas. Sobre uma base parcialmente comparável, Pierre Bonnassie combina dois fatores que interagem durante a alta Idade Média: a pressão da fome, terrível, incita o aumento da produção, a fim de satisfazer a exigência de sobrevivência humana, enquanto a implementação

de novas técnicas, lentamente difundidas, permite realizar esse objetivo explorando solos mais difíceis; o fenômeno iniciaria, assim, levando a um recuo da fome e, portanto, a um primeiro aumento da população, permitindo, por sua vez, um novo desenvolvimento da produção.

Já o filão historiográfico aberto por Georges Duby enfatiza uma causalidade de tipo social. A reorganização feudal confere uma base melhor aos senhores, daí em diante, desejosos de obter maiores receitas de seus domínios e capazes de submeter as populações a um controle mais estrito. Nos termos de um vocabulário marxista que está, portanto, na vanguarda (1969), a impulsão do crescimento rural do Ocidente “deve ser situada em última análise na pressão que o poder senhorial exercia sobre as forças produtivas” (ele precisa que “essa pressão sempre mais intensa resultava do desejo que eclesiásticos e militares compartilhavam de realizar mais plenamente um ideal de consumo para o serviço de Deus ou para sua glória pessoal”). Outras causas de natureza social podem se combinar a essa, em particular, como dissemos, o declínio da escravidão, que incita o progresso técnico e explica, sem dúvida, a contribuição da aristocracia na difusão de novas técnicas. Enfim, podemos mencionar o papel dos mosteiros cujo ideal asceta se traduz por uma prática do esforço redentor, concebido como uma forma de adoração divina que não deixa de oferecer resultados tangíveis, especialmente no caso dos cistercienses. De um modo mais geral, há uma atitude característica da Igreja cristã, que mistura uma concepção penitencial do trabalho com uma nova atitude em relação a uma natureza em vias de dessacralização, e sobre a qual destacamos – por vezes, excessivamente – o quanto predispõe à inovação técnica (Lynn White, Perry Anderson).

Esse breve panorama basta para sugerir que o problema da interpretação do desenvolvimento ocidental dos séculos XI-XIII está longe de ser resolvido. Ao menos, podemos excluir a explicação por uma causa única e, qualquer que seja a solução adotada, um fenômeno essencial resulta, sem

dúvida, dos efeitos de *feedback* e de encadeamentos circulares entre os diferentes fatores (especialmente, entre aumento demográfico e desenvolvimento da produção). Parece, portanto, indispensável adotar a estrutura explicativa mais abrangente possível. Desse ponto de vista, as causalidades sociais parecem, de todas aquelas que evocamos, as mais pertinentes, pois dizem respeito às *condições de possibilidade*, ao mesmo tempo materiais e ideológicas, indispensáveis a esse desenvolvimento produtivo, além dos meios técnicos e humanos necessários para implementá-lo. Sem dúvida, é necessário ir mais longe ainda, pois resta explicar por que os senhores podem repentinamente exercer uma “pressão maior sobre as forças produtivas” sem suscitar uma explosão social que anularia seu esforço. A hipótese só pode, portanto, ser viável se demonstramos que se instauram novas estruturas sociais, o que nos remete ao tema já evocado da “mutação feudal”. Finalmente, somos levados a admitir que é impossível compreender o desenvolvimento ocidental sem reconstituir a lógica global da sociedade medieval, que é, definitivamente, a condição fundamental do desenvolvimento, sua causalidade não inicial, mas abrangente. Portanto, devemos nos dedicar, agora, a fornecer uma visão de conjunto da sociedade feudal e de sua dinâmica, deixando qualquer interpretação do desenvolvimento ocidental para as conclusões.

A feudalidade e a organização da aristocracia

Podemos, numa primeira aproximação, caracterizar a aristocracia, classe dominante no Ocidente medieval, pela conjunção do comando sobre as pessoas, do poder sobre a terra e a atividade guerreira. Contudo, os critérios e as modalidades de definição dessa oligarquia dos “melhores” não cessam de variar. É por isso que Joseph Morsel propõe, preferentemente, a noção de *aristocracia*, que os historiadores devem construir ao enfatizarem a dominação social exercida por uma minoria cujos contornos permanecem há muito abertos e fluidos, em vez de *nobreza*. Com certeza, a caracterização

como “nobre” (*nobilis*: “conhecido”, e depois “bem-nascido”) é frequente, mas é somente no fim da Idade Média que toma sentido a noção de nobreza que concebemos espontaneamente, ou seja, como categoria social fechada e definida por um conjunto de critérios estritos (dentre os quais o sangue desempenha um papel primordial). A nobreza, como grupo social e não como qualidade, é a forma tardia e fixada de aristocracia medieval. Enfim, se a noção de aristocracia só tem sentido em função de relações de dominação que as representações sociais de excelência vêm legitimar, é necessário precisar que a caracterização como “nobre” não tem pertinência fora da dualidade que a opõe aos não nobres. Ser nobre é uma pretensão a se distinguir do comum por um modo de vida, por atitudes e por signos ostentatórios que vão da vestimenta aos modos à mesa, mas, sobretudo, por um prestígio herdado dos ascendentes. A nobreza é inicialmente essa distinção que estabelece uma separação entre uma minoria que exibe sua superioridade e a massa dos dominados, jogados à existência vulgar e sem lustro.

“Nobreza” e “cavalaria”

A formação da aristocracia medieval é um processo complexo, muito discutido entre os historiadores. Consideramos, comumente, que a aristocracia, como observamos nos séculos XII-XIII, é o resultado da convergência de dois grupos sociais distintos. Tratar-se-ia de parte das grandes famílias que remontam por vezes àquela aristocracia romano-germânica da qual evocamos a fusão, ou, ao menos, aos grandes da época carolíngia, que receberam em garantia por sua fidelidade a honra de governar os condados ou outros principados territoriais derivados do império. Essa aristocracia, que se define pelo prestígio de suas origens, reais ou principescas, condaís ou ducaís (quando não se atribui ancestrais míticos), perpetua um “modelo real degradado” (Georges Duby), quer dizer, um conjunto de valores que exprimem sua antiga participação na defesa da ordem pública, mas deformados à medida que essa se obscurece em um

passado cada vez mais distante. De qualquer modo, era necessário dar lugar aos *milites*, no início simples guerreiros a serviço dos castelões e vivendo em seu entorno. Por volta do ano 1000, eles ainda parecem equiparáveis aos executantes militares; mas sua ascensão parece clara no fim do século XI e durante o século XII à medida que recebem terras e castelos como recompensa por seus serviços. Todavia, é necessário evitar perpetuar o mito da ascensão da cavalaria de *milites*, como se esse fosse desde o início um grupo constituído, melhorando seu *status* para finalmente se fundir com a nobreza carolíngia. Ainda que seja certo que a aristocracia conhece, então, uma renovação e integra em seu seio novos membros, de *status* muitas vezes modesto, a fusão que ocorre é tão relativa que permanecem importantes as distâncias, reconhecidas como tais, entre os grandes (*magnates*) que reivindicam para si altos postos de origem carolíngia e os simples cavaleiros (*milites*) do castelo. Contudo, a própria concepção do grupo aristocrático experimenta uma importante redefinição em torno do qualificativo de *miles* e do pertencimento à cavalaria, na qual se ingressa pela celebração de um ritual (o adubamento)*4, e que se dota de um código de ética cada vez mais estruturado. Num primeiro momento, não há equivalência entre nobreza e cavalaria, uma vez que vários não nobres são cavaleiros armados. Mas, pouco a pouco, ocorre uma fusão entre esses grupos de origens diferentes: mesmo que a unificação jamais seja perfeita, podemos distinguir uma equiparação tendencial entre nobreza de estirpe antiga e nova cavalaria (os termos *miles* e *nobilis* tendem a se tornar sinônimos). O entusiasmo da nobreza pela cavalaria é tal que se torna difícil alguém se reivindicar nobre sem ser cavaleiro, e a designação como *miles* termina inclusive por ser considerada mais valorizada do que a antiga terminologia de *nobilis* ou *princeps*. Com certeza, o adubamento não faz o nobre (existem cavaleiros-servos na Alemanha), mas a equalização das duas noções tende a reservar o acesso à cavalaria aos filhos de nobres (como indicam, por exemplo, as constituições de Melfi em 1231, ou as de Aragão em 1235). É também por

adubamento que se realiza, sobretudo no século XIII, a integração à nobreza de homens jovens, geralmente, servidores que vivem no entorno de um nobre. Sem essa abertura, ademais cuidadosamente limitada, um grupo social tão reduzido como a aristocracia teria rapidamente sido conduzido ao declínio, e mesmo à extinção.

A aristocracia feudal repousa desde então sobre um duplo fundamento discursivo. Ela se define inicialmente pelo nascimento: alguém é nobre porque é de origem nobre, quer dizer, na medida em que pode fazer valer o prestígio social de seus ascendentes. Trata-se de um pertencimento herdado. Mas, à medida que a cavalaria adquire importância e se identifica com a nobreza, trata-se ao mesmo tempo de um pertencimento adquirido, que supõe a assimilação de valores do grupo e de competências físicas que lhe permitem ser adubado. Contrariamente ao que por muito tempo pensamos, o adubamento é uma criação tardia, sem dúvida do fim do século XI: ainda não é mais que uma simples entrega de armas, que basta para “fazer o cavaleiro”, e é somente na segunda metade do século XII que toma uma forma ritualizada mais aprimorada. O adubamento ocorre geralmente no fim da adolescência, após a formação ideológica e militar necessária à reprodução do grupo, e leva a grandes festividades, comumente durante o Pentecostes. O jovem cavaleiro recebe, portanto, sua espada e suas armas das mãos de um aristocrata tão eminente quanto possível, que realiza em seguida o gesto da *colée* – um golpe violento que incide sobre a nuca ou o ombro com a mão ou com a parte plana da espada –, um rito de passagem que simboliza, sem dúvida, de uma maneira capaz de impactar as mentes, os ideais do grupo ao qual se integra o jovem promovido. A Igreja desempenhou um papel importante na criação do ritual de adubamento, que poderia ter derivado da liturgia de bênção e de entrega de armas aos reis e príncipes, conhecida durante a alta Idade Média, e depois transformada e aplicada a personagens de menor *status*, como os defensores de igrejas e os castelões no século XI. De qualquer modo, a cristianização do adubamento,

em sua forma bem-elaborada a partir de meados do século XII, é patente. O ritual é frequentemente precedido por uma noite de preces na igreja; e a espada, antes de ser colocada na cintura do novo cavaleiro, é depositada previamente sobre o altar e é benzida. Além do próprio ritual, podemos insistir, portanto, no papel fundamental da Igreja na estruturação da ideologia cavaleiresca.

As formas do poder aristocrático

Falta às observações precedentes um elemento essencial para caracterizar a aristocracia novamente reconfigurada: o castelo. Joseph Morsel destacou bem que a “castelização do Ocidente”, entre os séculos X e XII, é o fundamento dessa reorganização. Os castelos são a partir de então os pontos de ancoragem em torno dos quais se define o poder aristocrático, e “o termo *miles* serve a partir daí para subsumir todos aqueles que realizam direta e exclusivamente a dominação social de um espaço organizado pelos castelos”. A evolução das técnicas de construção dos castelos, núcleo prático e simbólico do poder da aristocracia e de sua dominação sobre as terras e pessoas, é por conseguinte um signo importante das transformações desse grupo (Fig. 8-9). A partir do fim do século X, e sobretudo durante o século XI, é por centenas, e mesmo por milhares, que se multiplicam os castelos de madeira construídos sobre motas (*mottes*) – montículos artificiais de terra que podiam atingir 10 ou 15m de altura e eram protegidos por um fosso. E mais tarde, sobretudo a partir do século XII, embora continuem-se construindo os castelos de mota (*mottes castrales*), o castelo é com cada vez mais frequência edificado com pedras, e cessa pouco a pouco de ser uma simples torre ou masmorra à medida que se lhe acrescentam diversas extensões e muralhas concêntricas cada vez mais sofisticadas. Ainda que a função defensiva seja evidente, e mesmo exibida, o castelo é inicialmente um lugar de habitação para o senhor, seus familiares e seus soldados. Geralmente associado às edificações agrícolas, e em particular ao curral, é igualmente um centro de exploração rural e artesanal, bem como um centro

de poder, uma vez que é para lá que os camponeses levam seus tributos e também é onde se reúne o tribunal senhorial. Muitas vezes ele ocupa o lugar mais elevado (e quando não é esse o caso, a mota ou a arquitetura se encarregam dessa busca pela verticalidade). O castelo domina, assim, a região, como o senhor domina seus habitantes. Símbolo de pedra ou de madeira, manifesta a hegemonia da aristocracia, sua posição dominante e separada na sociedade.

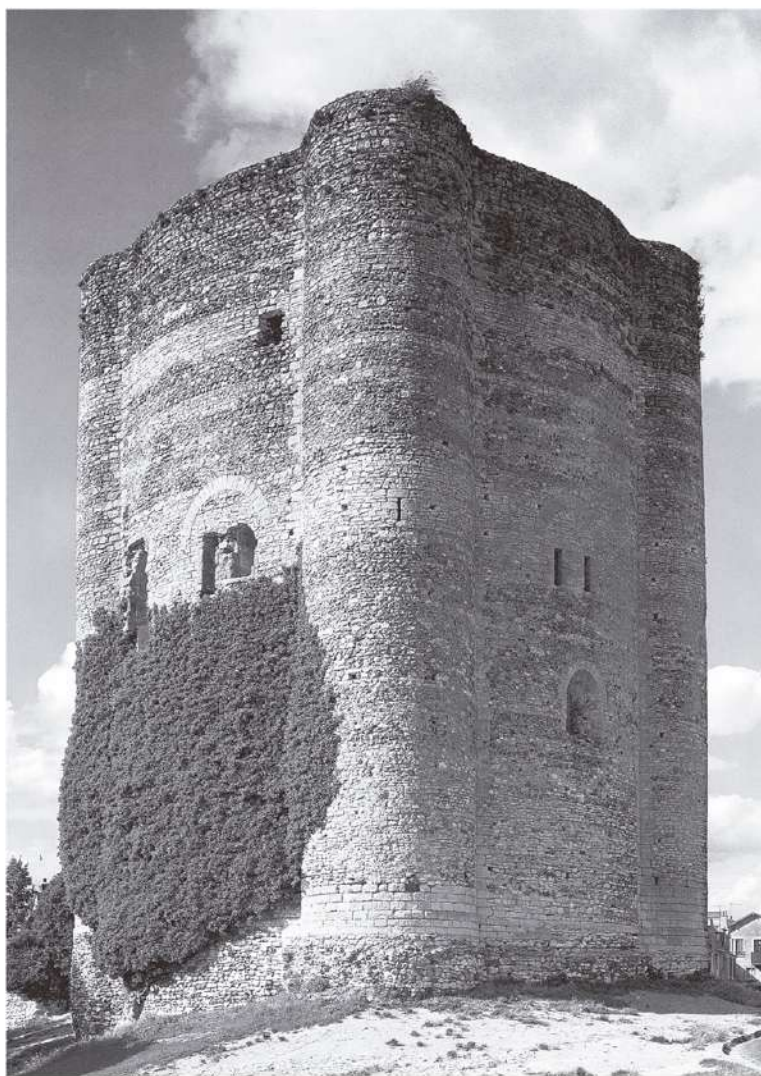


Figura 8: Evolução da construção dos castelos: a) aqui, masmorra de Houdan (primeira metade do século XII); b) diante dela, Fortaleza de Loarre (Aragão).





Figura 9: As conquistas do Duque Guilherme da Normandia (terceiro terço do século XI, tapeçaria que se considera ter pertencido à Rainha Matilde, Catedral de Bayeux).

A atividade principal da aristocracia, e a mais digna aos seus olhos, é seguramente a guerra. Ela consiste geralmente em ataques breves e pouco letais. Nos séculos XI-XIII as guerras entre reis ou entre príncipes são raras e

as grandes batalhas, como a de Bouvines, em 1214, são excepcionais, a ponto de Georges Duby ter podido escrever que a batalha era o contrário da guerra cavaleiresca. Evitaremos, contudo, reproduzir a visão tradicional da guerra privada entre senhores, violência sem limite característica dos desordens da era feudal. Com efeito, a guerra corresponde, muito particularmente no centro dos séculos X e XI, a uma lógica própria, a do sistema de vingança (*faide*) (Dominique Barthélemy). Seu fundamento é o código de honra, que impõe um dever de vingança, não apenas de crimes de sangue, mas também de ataques aos bens. Resulta em uma violência entre senhores, inegável, mas regrada e codificada: o sistema da vingança combina episódios guerreiros limitados, cujo objetivo é menos matar do que capturar inimigos depois resgatados, e uma busca prudente de acordos negociados. A guerra “de vingança” (*faidale*) é menos o signo de um caos social incontrolável do que uma prática que permite a reprodução do sistema senhorial, mobilizando as solidariedades na aristocracia, regulando as lutas entre senhores concorrentes, mas também demonstrando o quanto os camponeses, as principais vítimas das pilhagens, têm necessidade da proteção de seus senhores.

Em todo caso, a guerra aristocrática é um combate a cavalo; o combate a pé é considerado indigno (Fig. 9). O equipamento requerido se aperfeiçoa durante a Idade Média: além do indispensável cavalo, que deve ser treinado para o combate, e a espada de lâmina dupla, que a literatura indica ser o objeto de uma verdadeira veneração, o haubert (ou cota de malha de ferro) substitui a veste de couro grosso reforçada com placas metálicas da época carolíngia. Igualmente, o simples capacete é substituído pelo elmo, que cobre a nuca, faces e nariz. Se acrescentamos o escudo e, a partir do fim do século XI, a lança longa, sustentada horizontalmente durante o ataque rápido destinado a derrubar do cavalo o adversário (o que a invenção de estribos tornou mais difícil), são aproximadamente 15kg de armamento que o cavaleiro carrega sobre si. O conjunto é, além disso, muito caro, uma vez

que se estima que seja necessário, no começo do século XII, dispor de cerca de 50 hectares de bens fundiários para poder assumir os custos necessários ao exercício da atividade cavaleiresca. Enfim, apesar de serem desprezados pelos cavaleiros, os soldados de infantaria, que provinham das milícias urbanas ou dos camponeses livres, desempenhavam um papel cada vez mais importante, como auxiliares de cavaleiros, até que, ao fim da Idade Média, arqueiros e besteiros determinam muitas vezes o resultado dos combates.

Notórios a partir do início do século XII, os torneios são outra maneira de exibir o *status* dominante da aristocracia e de regular as relações em seu seio. As batalhas ritualizadas são demonstrações de força destinadas a impressionar, que reúnem várias equipes provenientes de diferentes regiões e que, muitas vezes, enfrentam-se de maneira a reproduzir as tensões entre as facções aristocráticas. Os cavaleiros armados com sua longa lança conduzem os ataques coletivos, realizando conflitos, muitas vezes confusos, cujo objetivo é derrubar do cavalo os adversários, e, se possível, fazer prisioneiros dos quais se obterá resgate. Prova de proeza que iguala modestos cavaleiros e grandes príncipes, o torneio é, para os especialistas mais reputados, procurados e pagos pelas melhores equipes, a ocasião de receber grandes quantias de dinheiro. Permite por vezes aos cadetes desprovidos de herança, como o célebre Guilherme o Marechal, serem recompensados com um casamento com uma herdeira de posição elevada e adquirirem, assim, uma posição social invejável. Mas essas práticas, que permitem à aristocracia redistribuir parcialmente as posições em seu seio, especialmente pelo acesso ao casamento, suscitam fortes condenações da Igreja a partir de 1130. Ela destaca que os torneios provocam inutilmente o derramamento de sangue de cristãos e desviam os cavaleiros dos combates justos que legitimam sua missão. A caça, outra atividade representativa da aristocracia, é igualmente condenada pela Igreja. Sua função econômica é pouco importante, uma vez que sabemos agora que – longe da imagem dada pelas descrições literárias – menos de 5% da alimentação derivada de carne

das mesas aristocráticas é fornecida pela caça. Retornaremos a esse ponto na Parte II (capítulo II), mas já podemos indicar que a caça representa, sobretudo, uma função social (Anita e Alain Guerreau). Ela manifesta, aos olhos de todos, o prestígio dos senhores que cavalgam, dominando a natureza e o território. Livres para passar com sua tropa e sua matilha de cães por onde bem quisessem, eles afirmam seu poder sobre todo o espaço senhorial, e especialmente sobre os bosques e espaços incultos, objetos de grandes litígios com os aldeões. Assim, todas as atividades da aristocracia têm ao mesmo tempo um objetivo material e uma significação simbólica, visando a demonstrar prestígio e hegemonia social.

Ética cavaleiresca e amor cortês

À medida que se aprofunda a unificação do grupo cavaleiresco, consolida-se também seu código de valores. Esses são especialmente exaltados, desde a primeira metade do século XII, pelas canções de gesta (como *A canção de Rolando*), narrações épicas que jograis e trovadores cantam nas cortes senhoriais e principescas, e depois um pouco mais tarde, pelos romances de cavalaria (primeiro gênero literário não cantado da Idade Média, mas destinado a ser narrado durante as festividades casteleiras). Os primeiros desses valores são a “proeza”, quer dizer, a força física, a coragem e a habilidade em combate, e, de maneira mais específica para a sociedade feudal, a honra e a fidelidade, sem esquecer um sólido desprezo pelos humildes, frequentemente comparados ao cavalo que o nobre cavalga e conduz como quer. Sua ética repousa também sobre sua generosidade. Ao contrário da moral burguesa da acumulação, um nobre se distingue por sua capacidade de despender e distribuir. Ele se entrega com prazer à rapina de seus vizinhos, de modo que os não nobres o descrevem como um rapace ávido e cheio de cobiça. Mas se saqueia, é para poder se comportar com mais brio, para manter um séquito maior que realça seu prestígio, para manifestar sua generosidade para com os pobres (sem esquecer a necessidade de arcar com as despesas militares indispensáveis para manter

sua posição). Assim, mesmo que os gestos que ela suscita possam por vezes se lhe assemelhar, a generosidade aristocrática se distingue da caridade, virtude cristã por excelência que deve ser realizada, em vez disso, na humildade de um vínculo fraternal. Para o aristocrata, trata-se de distribuir e de consumir com excesso e ostentação, para melhor afirmar sua superioridade e seu poder sobre os beneficiários de sua prodigalidade.

Mas esses valores essenciais não tardam em se revelar insuficientes. Pois, desde cedo, a Igreja desempenha um papel importante na estruturação da cavalaria e de sua unificação em torno de um mesmo ideal. Esse supõe distinguir entre os maus cavaleiros, saqueadores, tirânicos e ímpios, e os que colocam sua força e sua coragem a serviço de causas justas, como a proteção da Igreja e a defesa dos humildes. Durante as assembleias da paz de Deus, no fim do século X, e depois ao longo dos séculos seguintes, a Igreja tenta fazer com que os guerreiros não ataquem aqueles que, clérigos ou simples laicos, não podem se defender, e respeitem certas regras, como o direito a asilo nas igrejas e a suspensão dos combates durante os domingos e festas principais. A Igreja insiste também em afirmar os inconvenientes da guerra entre cristãos e se esforça para desviar o ardor combativo da aristocracia para os infiéis muçulmanos. É isso que ela consegue com sucesso com a Reconquista e mais ainda com a cruzada que, conforme a pregação de Urbano II em Clermont em 1095, confere um objetivo verdadeiramente digno à cavalaria: “que eles lutem agora justamente contra aqueles bárbaros que combatem seus irmãos e familiares”. Esse ideal, que tende a tornar o cavaleiro um servidor de Deus e a cavalaria uma milícia de Cristo (*militia Christi*), não é, com certeza, inteiramente novo (a *militia* já era, na época carolíngia, o nome que unificava os servidores de um império ordenado por Deus), mas é também reformulada de maneira a constituir o eixo que estrutura o grupo dos *milites*. Assim, a aristocracia se beneficia de um importante acréscimo de legitimidade, uma vez que, ao mesmo tempo que os clérigos se esforçam por canalizar e estruturar a atividade e ideologia

cavaleirescas, afirmam que o ofício militar foi desejado por Deus e se mostra necessário, contanto que seja colocado a serviço de fins justos.

Certamente, há inúmeros conflitos e rivalidades entre clérigos e cavaleiros, e os valores de uns e outros estão longe de convergir em todos os pontos, como lembra a oposição clerical à caça e aos torneios. No centro das divergências, podemos identificar, por um lado, a violência guerreira, que a Igreja condena quando a ameaça e que aprova quando serve a seus interesses, e, por outro, a sexualidade e as práticas matrimoniais (cf. Parte II, capítulo V). E, contudo, mesmo nesses campos, as tensões se mostram mais graves e as aproximações se acentuam à medida que chega o fim do século XII. Um exemplo que se tornou particularmente claro pelas análises de Anita Guerreau-Jalabert é o do amor cortês (expressão do século XIX, à qual preferimos a terminologia medieval de *fin'amors*, quer dizer, o amor mais fino, mais puro). Antes de ser retomado nos romances do norte da França a partir da segunda metade do século XII, esse tema é inicialmente uma criação da poesia lírica meridional, gênero recitado nas cortes aristocráticas e ilustrado em primeiro lugar pela produção de Guilherme IX, duque de Aquitânia (1071-1127).

O *fin'amors* é a afirmação de uma arte refinada do amor, que contribui para marcar a superioridade dos aristocratas e para os distinguir dos dominados, cujo conhecimento do amor pode ser apenas vulgar ou obsceno (como mostram os *fabliaux*, esses “contos para rir” que, entrando no repertório dos trovadores a partir da segunda metade do século XII, zombam de clérigos, vilões e burgueses, apresentados em situações burlescas ou grotescas, e permitindo ao público aristocrático ridicularizar sua baixeza). Mas o *fin'amors* contém também, ao menos em suas primeiras expressões meridionais, uma dimensão subversiva. Ele, com efeito, põe em cena um amor adúltero, como no caso exemplar de Lancelote do Lago, apaixonado por Genebra, esposa do Rei Artur. Além disso, ela inverte a norma social de submissão da mulher em benefício de uma exaltação dela,

que assume perante seu pretendente a posição de um senhor feudal em relação a seu vassalo: através da relação amorosa é, portanto, a fidelidade vassálica que é exaltada ou colocada à prova. Ainda que a relação sexual não esteja excluída, ela só pode ser alcançada no término de uma série longa de dificuldades em que a dama determina o ritmo e as modalidades (a mais elevada consistindo em compartilhar o leito, nus, evitando todo contato físico). O amor cortês é, portanto, uma ascese do desejo, mantido irrealizado por tanto tempo quanto possível, a fim de aumentar sua intensidade e de o sublimar em explorações cavaleirescas realizadas em nome da amada. O *fin'amors* resulta, assim, em um culto ao desejo, um amor pelo amor: convencido de que a paixão cessa tão logo atinja seu objetivo, ela faz, portanto, de sua impossibilidade a fonte do mais alto júbilo (*joy*).

Desse modo, o *fin'amors* abre a via para uma aproximação com a ideologia clerical, pois coloca, como signo da distinção aristocrática, a sublimação do desejo sexual e a busca por um amor elevado, o mais distante possível da vulgaridade de um amor carnal consumado sem-cerimônias. O *fin'amors* tende mesmo a uma mística do amor, que se aproxima da reprodução do cristão sagrado: a dama amada não dista muito de Notre-Dame; e seu corpo é por vezes venerado como se fosse uma relíquia santa. E se *Tristão e Isolda* ilustra as consequências destrutivas do amor (o que explica, sem dúvida, seu fraco sucesso junto às cortes aristocráticas), os romanos de Chrétien de Troyes, um clérigo escrivão entre 1160 e 1185 para as cortes de Champagne e Flandres, dedicou-se ao contrário a superar as contradições criadas pelas temáticas cortesias, especialmente ao apresentar a compatibilidade entre o *fin'amors* e a relação matrimonial. Esse objetivo irênico é claramente atingido em seu *Percival, ou o conto do Graal* (cerca de 1180), no qual, como em todos os romances posteriores do abundante ciclo do Graal, a temática amorosa passa ao segundo plano, uma vez que se impõe como ideal supremo da cavalaria a busca de um objeto que não é outro senão o cálice que recebeu o sangue de Jesus crucificado.

Evidentemente, a literatura cortês não é o reflexo da realidade aristocrática. Trata-se, em vez disso, de manifestar seus ideais e de tentar resolver, imaginariamente, as tensões que a perpassam. Assim, é possível que, nas formas clássicas que as grandes casas principescas lhe conferem, essa literatura permite consolidar um ideal comum a toda a aristocracia, ao atenuar suas hierarquias internas. Sobretudo, a aproximação progressiva com o pensamento clerical é considerável. Com certeza, os esforços das cortes maiores, como a dos reis plantagenetas, para colocar sobre um plano de igualdade cavalaria e clero (*clergie*), estão longe de corresponder à realidade. E os aristocratas não se comportam como membros perfeitos da *militia Christi* nem como réplicas de heróis de romances, envolvidos em uma busca sempre espiritual. Contudo, ao fim e ao cabo, resta alguma coisa dessa educação: a partir do fim do século XII, o cavaleiro que quer manter sua posição, e mesmo se distinguir aos olhos de seus pares, não pode mais se contentar em ser valente (corajoso e forte); deve também ser *sábio*, aquele que, além da obrigação vassálica de ser prudente, incorpora uma ética marcada pelo ensinamento clerical e reconhece que a dominação social não pode se legitimar somente pela força, mas impõe a preocupação com a justiça e o respeito pelos valores espirituais promovidos pela Igreja (“Todo vosso sangue deveis derramar para a santa Igreja defender”, diz um tratado de cavalaria, por volta de 1250). Quando nos séculos X-XI a aristocracia se opôs à Igreja em quase todos os seus valores, pontos comuns cada vez mais numerosos são estabelecidos, a ponto de a primeira reconhecer finalmente a primazia dos valores cristãos e aceitar se submeter a eles, ao menos idealmente. Sem dúvida, é por isso que, por meio de sua contribuição para a elaboração dos rituais e da ética cavaleirescas, a Igreja forneceu à aristocracia as justificações mais sólidas de sua dominação social e um dos melhores cimentos de sua coesão interna.

As relações feudo-vassálicas e o ritual de homenagem

A vassalidade é comumente considerada um dos traços mais característicos da sociedade medieval. Porém, ao contrário das visões clássicas que faziam das “instituições feudais” um sistema homogêneo e bem-estruturado, tendemos hoje a restringir a importância do feudo e do vínculo vassálico, que concernem apenas a uma proporção ínfima da população (1 ou 2%). Essa inversão de perspectiva é promovida com vigor por Robert Fossier quando qualifica as relações vassálicas de “epifenômeno desprezível”, o que, apesar de tudo, não deveria nos fazer esquecer que elas estruturam ao menos em parte as relações na classe dominante. Portanto, mesmo entre os dominantes, nem todas as concessões de bens tomam a forma do feudo e a vassalidade é apenas um dos tipos de vínculos que – junto aos pactos de amizade, juramentos de fidelidade, associações entre senhores laicos e mosteiros etc. – garantem as solidariedades e a distribuição do poder na aristocracia (Joseph Morsel).

Não podemos, porém, retirar toda importância da relação vassálica, que formaliza entre os dominantes (ela pode envolver prelados) um vínculo de homem a homem, entre um senhor e seu vassalo. Trata-se de uma relação ao mesmo tempo muito próxima e hierárquica, que se tinga de um valor quase familiar, como os termos empregados indicam: o *senior* é o mais velho, o pai; o *vassus* é o menino, quando não é qualificado de *homo* ou de *fidelis*. Em sua forma clássica, essa relação implica uma transação assimétrica. O vassalo é o homem de seu senhor e se compromete a servi-lo conforme as obrigações do costume feudal. Esse varia fortemente conforme as épocas e as regiões, mas muitos aspectos se tornam essenciais ao serviço vassálico: a obrigação de se incorporar às operações militares empreendidas pelo senhor (por uma duração inicialmente flutuante, que tende a ser reduzida a quarenta dias por ano, à qual se acrescenta um período de guarda do castelo senhorial), a ajuda financeira (em diversas circunstâncias que o senhor, a seu critério, decidir, mas depois limitada, especialmente na França e na Inglaterra, aos casos de adubamento e de casamento de filhos, de pagamento de um resgate,

de partida para a cruzada ou peregrinação), e, enfim, o dever de aconselhar bem o senhor. Dentre a essas três obrigações importantes, a primeira é particularmente determinante, uma vez que é a base principal sobre a qual se formam os exércitos feudais. Em troca, o senhor deve a seu vassalo proteção e respeito; ele lhe mostra sua solicitude (e, portanto, também sua superioridade) com presentes e assume, geralmente, a educação dos filhos do vassalo, que deixam a casa paterna durante a adolescência para viver perto do senhor. Enfim, o senhor provê seu vassalo de um feudo que lhe permite manter sua posição e realizar suas obrigações. Mais que um bem ou uma coisa, o feudo deve ser considerado a concessão de um poder senhorial, que pode incidir sobre uma terra e seus habitantes, mas também se limitar a um direito particular, por exemplo, o de exercer a justiça, de extrair um imposto ou pedágio.

A relação vassálica é instituída por um ritual, a homenagem, que, em sua forma clássica, parece, sobretudo, característica dos países do norte do Loire. Podemos decompô-la em três partes principais. A homenagem, propriamente dita, consiste em um compromisso verbal do vassalo que se declara o homem do senhor, seguido do gesto da *immixtio manuum*, pela qual o vassalo, ajoelhado, coloca suas mãos juntas entre as do senhor (esse gesto, que exprime claramente uma relação hierárquica na qual a proteção corresponde à fidelidade, é tão importante na sociedade feudal que transforma as modalidades da prece cristã, que não mais se realiza da maneira antiga, com braços estendidos e mãos em direção ao céu), mas com as mãos juntas, sugerindo, assim, uma relação de tipo feudal entre uma pessoa cristã, a *fidel*, e Deus, o *Senhor*). A segunda parte do ritual, denominada fidelidade, consiste em um juramento, feito sobre a Bíblia, e um beijo entre vassalo e senhor, por vezes sobre a mão, mas geralmente sobre a boca (*osculum*), conforme um uso frequente na Idade Média. Enfim, vem a investidura do feudo, manifesta ritualmente pela entrega de um objeto simbólico, como um torrão de terra, um bastão, um ramo ou raminho de

palha. Ao todo, esse ritual forma um conjunto simbólico elaborado, constituído de gestos, falas e objetos, com o objetivo de construir uma relação ao mesmo tempo hierárquica e igualitária. Como mostrou bem Jacques Le Goff, o ritual da vassalidade instaura, de maneira visível e concreta, uma “hierarquia entre iguais”, estruturando, assim, as diferenças internas de uma classe que, em seu conjunto, pretende estar acima do homem comum.

As origens da relação vassálica remontam à época carolíngia. A partir de meados do século XIII observamos a prática do juramento, pela qual o rei ou imperador se esforça por garantir a fidelidade dos grandes aos quais confia as “honras”, que são os cargos públicos, especialmente o governo das províncias. E depois, na época de Carlos Magno e de Luís o Pio, o compromisso vassálico, que é uma forma de “recomendação” pela qual a pessoa se coloca sob a proteção de um personagem eminente em reconhecimento dos deveres que lhe concernem, generaliza-se como forma de subordinação, vinculando todos os homens livres a altos personagens e, indiretamente, ao imperador. Com certeza, hoje, não acreditamos mais na existência de uma imagem “clássica” da feudalidade, cujo berço seja o norte da França, em comparação à qual as outras variantes seriam apenas formas “degradadas”. É necessário dar lugar a uma diversidade regional extrema, que podemos evocar apenas brevemente aqui (“não existe *uma* feudalidade, mas *feudalidades*”, destaca Robert Fossier). Assim, no sul do Loire, o compromisso do vassalo pode ser firmado por um simples juramento de fidelidade, enquanto em certas regiões mediterrâneas a relação vassálica, mais igualitária e menos restritiva, estabelece-se muitas vezes sobre a base de um contrato escrito, como na Catalunha a partir do século XI. Ao contrário, no domínio germânico, a hierarquia interna da aristocracia é tão pronunciada que o beijo, considerado muito igualitário, é eliminado; além disso, em oposição à tendência a tornar indissociável a homenagem e a investidura, mantém-se por muito tempo um prazo de cerca de um ano

entre o estabelecimento do vínculo vassálico e a concessão do feudo, enquanto a afirmação dos “ministeriais”, por vezes de origem servil, que se integram ao grupo dos *milites*, que vivem na dependência direta dos castelões, manteve uma grande distância entre a cavalaria e a nobreza, e adia sua unificação. Enfim, para tomar um último exemplo, o domínio normando (Inglaterra incluída), no qual os historiadores naturalmente veem o protótipo da fidelidade vassálica, beneficia-se da vigorosa reorganização conduzida por Guilherme o Conquistador; lá, a obrigação militar dos vassallos permanece particularmente forte, ainda que seja comumente substituída a partir do século XII por uma contribuição em dinheiro (a *écuage*), que permite aos grandes senhores e ao rei recrutarem mercenários, considerados mais seguros, e mesmo pagar os vassallos para garantir seu compromisso além da duração costumeira das campanhas.

Apesar das grandes diferenças regionais, podemos assinalar algumas evoluções de conjunto, a começar pela difusão da feudalização. Nos séculos X e XI ainda existem muitos alódios, terras livres cultivadas diretamente por seus proprietários. Esses se beneficiam de privilégios, mas são também obrigados ao serviço militar e à participação nos tribunais condais. E depois, durante os séculos XI e XII, as terras do Ocidente cessam pouco a pouco de serem alodiais; enquanto as mais modestas se integram em um senhorio, os alódios mais importantes são geralmente cedidos a um poderoso antes de serem incorporados em feudo. No século XIII, os alódios subsistem apenas de maneira marginal, o que significa, por um lado, que o conjunto das terras passa a ser integrado ao sistema senhorial, e, por outro, mas de uma maneira menos generalizada, que uma parte importante entre eles é incluída em feudo. Devemos, com certeza, ter em conta as terras da Igreja, das quais uma proporção notável escapa às relações feudo-vassálicas, e as das regiões, especialmente meridionais, onde elas têm somente um peso relativo. O fato é que uma parte significativa do controle exercido sobre as terras (e sobre as

peças) passa pelo estabelecimento dos vínculos vassálicos, o que lhes confere uma importância inegável.

Ao mesmo tempo, os vínculos feudo-vassálicos são vítimas de seu sucesso, e sua eficácia tende a se reduzir à medida que seu uso é mais frequente e que a rede de dependências vassálicas se torna mais complexa. Uma das principais dificuldades aparece quando se torna comum prestar homenagem a vários senhores diferentes. Essa pluralidade de homenagens, notória a partir do século XI, é vantajosa para os vassallos, mas prejudica a boa realização do serviço vassálico e pode inclusive colocar em questão o respeito à fidelidade jurada, quando for necessário servir dois mestres rivais entre si. Acreditou-se por um tempo ter-se encontrado o remédio, com a instituição da homenagem-feudal preferencial que convém respeitar prioritariamente; mas a solução é de curta duração, pois a homenagem feudal, por sua vez, multiplica-se. Enfim, a evolução mais perigosa reside no fato de que o controle do senhor sobre os feudos que ele outorga se atenua constantemente. Tratava-se, no começo, de uma concessão concedida pessoalmente ao vassallo e destinada a ser recuperada em sua morte. O feudo é cada vez mais transmitido em herança pelo vassallo a seus descendentes, como exprime o adágio: “o [vassallo] morto toma o vivo”. Por vezes, o senhor exige a homenagem de todos os filhos do defunto (*parage*) ou se restringe a escolher o filho que julga o mais capaz; mas, geralmente a partir de meados do século XII, apenas o primogênito presta homenagem, e seus irmãos (*frères*) terminam por se tornar seus próprios vassallos (*fréage*). De qualquer modo, o feudo parece, daí em diante, pertencer ao patrimônio familiar do vassallo, que se autoriza também, por vezes, a vendê-lo. Resta apenas ao senhor se esforçar para manter ao longo das gerações o reconhecimento das obrigações vassálicas. É o que manifestam tanto a reiteração da homenagem durante cada transmissão hereditária do feudo quanto o estabelecimento de um direito de sucessão (direito de alívio (*droit de relief*), por vezes, muito elevado e arbitrariamente fixado pelo senhor, mas geralmente limitado a um

ano de receita do feudo). Enfim, o senhor conserva o direito de punir as violações dos vassalos, e inclusive a possibilidade de confiscar o feudo (direito de confisco (*droit de commise*)) em caso de falta grave. Mas, na prática, o confisco é cada vez mais difícil de implementar e limitado aos casos de traição flagrante ou de agressão direta ao senhor. De um modo geral, a transmissão hereditária dos feudos modifica o equilíbrio da relação entre senhores e vassalos, distende o vínculo pessoal estabelecido entre eles, restringe as exigências senhoriais e contribui para uma autonomização crescente dos vassalos.

Disseminação e ancoragem espacial do poder

Em vez de detalhar as regras do direito feudal, importa compreender as formas de organização social e as dinâmicas de transformação, nas quais as relações feudo-vassálicas puderam desempenhar um certo papel. Sem serem propriamente a causa dela, sua difusão acompanhou um processo de disseminação da autoridade inicialmente imperial ou real (quer dizer, do poder de comando e de justiça chamado *ban*). Como vimos, a partir da segunda metade do século IX, os vínculos de fidelidade que sustentam a aparente unidade imperial se mostram cada vez mais frágeis, e as entidades territoriais confiadas à alta aristocracia local afirmam sua crescente autonomia. O século X é, portanto, o tempo dos “principados”, grandes regiões constituídas em condados ou ducados, dos quais o senhor confunde o que deriva de seu próprio poder, militar e fundiário, e a autoridade pública outrora conferida pelo imperador ou pelo rei. A patrimonialização da função do conde, que assume a defesa militar e exerce a justiça, leva à formação de comandos autônomos e transmitidos hereditariamente. O mesmo processo se repete depois em um nível inferior. Condes e duques utilizam a vassalagem como um dos meios que lhes permitem, além dos vínculos de parentesco ou de amizade, garantir a fidelidade dos aristocratas locais, dispor de um séquito confiável e de um contingente militar tão importante quanto possível. E depois, a coesão dos principados cede, por

sua vez, no fim do século X ou no decurso do século XI, o que a evolução na direção da transmissão hereditária dos feudos apenas acentua. Em ritmos diferentes, e conforme modalidades variáveis em função das regiões – em alguns casos, o colapso precoce e total da autoridade condal, como no Mâconnais de Georges Duby; em outros, a manutenção por um período mais longo, com concessões limitadas e revogáveis, como no condado de Flandres; sem falar de uma infinidade de situações intermediárias –, uma parte importante do poder de comando se situa daí em diante na estrutura de viscondados e de “castelanismos”, que, por concessão ou monopólio, exercem a justiça e o direito de construir castelos, outrora prerrogativas da autoridade real e depois condal. Enfim, os senhorios de extensão ainda mais reduzida tornam-se, no fim do século XI e durante o século XII, uma das estruturas elementares do poder sobre as pessoas (uma denominação que hesitamos, nesse contexto, qualificar de “política”, de acordo com nosso vocabulário). A norma da lógica feudal consiste, portanto, em uma disseminação da autoridade até aos níveis mais locais da organização social. Devemos observar, ainda, que, se ela transforma reis em personagens dotados de uma capacidade falível de comando, a generalização da estrutura senhorial se amplia no fim do século XII e no século XIII, quando se inicia já uma retomada da autoridade real.

Para a historiografia do século XIX, estreitamente associada ao projeto da burguesia, engajada na construção do Estado nacional e concebendo seu gesto como uma luta contra um Antigo Regime feudal, essa fragmentação senhorial só poderia aparecer como o ápice do horror e o complemento lógico do obscurantismo medieval. Era necessário então enfatizar as destruições provocadas pelas guerras privadas entre senhores, a fim de tornar mais aparente a “evidência”: a anarquia feudal e, por contraste, a ordem exibida por um Estado nacional centralizado (do qual o direito romano se constitui então em referência mítica). É difícil não ver o quanto essa visão depreciativa da Idade Média está ligada à ideologia do século XIX

e aos interesses imediatos daqueles que a promoviam. Era, portanto, o momento de os historiadores submeterem essa herança à crítica, e é revelador a esse respeito que tenhamos podido, recentemente, intitular uma obra consagrada à França dos séculos XI-XII: *L'Ordre seigneurial* [A ordem senhorial]. Como indica seu autor, é necessário para isso “imaginar que, antes do Estado moderno, um certo equilíbrio social e político pôde existir graças aos poderes locais e de caráter privado” (Dominique Barthélemy). Mesmo que ela seja limitada e regulada pelo código de vingança, não poderíamos negar a violência dessa ordem, nem a exploração brutal que impõe à maioria dos produtores. Portanto, a expressão não deve ser entendida como um juízo de valor, mas somente como um juízo de fato: a ordem reina no mundo feudal, e não sem eficácia, do contrário não poderíamos explicar o impressionante desenvolvimento dos campos, que observamos ocorrer ao mesmo tempo que a dispersão feudal da autoridade. De fato, essa deve ser analisada menos em termos de fragmentação (percepção negativa em referência a um ideal estatal) do que de maneira positiva, como processo de “ancoragem espacial do poder” (Joseph Morsel). A concentração de poderes de origens diferentes nas mãos de senhores próximos e exigentes poderia inclusive ser considerada um dos elementos decisivos do crescimento ocidental. Devemos admitir, ao menos, que essa forma de organização era suficientemente adaptada às possibilidades materiais de produção e à lógica social global para que essa combinação origine uma poderosa dinâmica que, ademais, não se reduz à quantificação econômica, mas abrange todos os fenômenos que concorrem à afirmação da civilização feudal.

A instauração do senhorio e a relação de *dominium*

Como a vassalidade, restrita aos grupos dominantes, concerne apenas a uma proporção ínfima de homens (e menos ainda de mulheres), ela não poderia constituir a relação social principal no sistema feudal. Essa deve

envolver o essencial da população e definir a estrutura fundamental na qual se exercem a produção e a reprodução social: só pode dizer respeito, portanto, à relação entre os senhores e os produtores que deles dependem (observaremos que aqui o termo “senhor” designa o proprietário de um senhorio, em sua relação com seus dependentes, não tendo, portanto, o mesmo sentido que na relação feudo-vassálica; ademais, aquele que possui um senhorio geralmente recebeu-o enquanto vassalo de um senhor mais poderoso). Seguiremos, aqui, as análises de Alain Guerreau, que dá a essa relação entre senhores e dependentes o nome de *dominium* (ou dominação feudal), porque envolve –

conforme os termos da época –, de um lado, um *dominus* (proprietário, senhor) e, de outro, produtores em posição de dependência. Esses últimos são qualificados de *homines propii* (homens do senhor) ou de “vilões” (*villani*, quer dizer, os habitantes do lugar, originariamente, a *villa*). O termo “vilão”, que inicialmente não é pejorativo, é, sem dúvida, o mais adequado. Primeiro, porque a noção moderna de “camponês” não tem equivalente usual nas concepções medievais. As pessoas do campo não são definidas por sua atividade (o trabalho na terra), mas por esse termo “vilão”, que engloba todos os aldeões independentemente de sua atividade (inclusive, os artesãos) e que indica essencialmente uma residência local. Também não designa um *status* jurídico (livre/não livre), questão que parece relativamente secundária. A base fundamental dessa relação social é, sobretudo, de ordem espacial: ela designa todos os habitantes de um senhorio, os vilões (ou aldeões, se preferirmos) sujeitos à dominação do proprietário dos lugares. Além disso, como o vínculo vassálico, essa relação se expressa nos mesmos termos que a relação do fiel a Deus (*homo/dominus*). Os vilões estão, portanto, com relação ao senhor feudal, na mesma posição que os humanos perante Deus, de modo que as duas relações se reforçam mutuamente, como um jogo de espelhos. Antes de precisar a natureza da relação de *dominium* é

indispensável definir a estrutura espacial na qual ela se estabelece e que, pela razão já mencionada, é um de seus aspectos decisivos.

O nascimento da aldeia e o encelulamento das pessoas

Quer resulte da concessão de terra das manses ou dos alodiados, o habitat rural do fim da alta Idade Média é disperso e instável. Consiste em construções leves com estrutura de madeira (que deixam aos arqueólogos poucos vestígios ou nenhum). Salvo algumas edificações muito importantes, que funcionam como pontos fixos, essas moradias frágeis são periodicamente abandonadas. Se, além disso, lembrarmos que a agricultura é, então, extensiva e parcialmente itinerante, podemos concluir que, ainda por volta de 900, as populações rurais do Ocidente estão imperfeitamente estabelecidas. E depois, em diferentes momentos conforme as regiões (essencialmente, na segunda metade do século X e durante século XI, mas por vezes mais tardiamente, como no império), ocorre uma ampla reorganização do campo. Junto a desmatamentos e conquistas de novos solos, ocorre a reestruturação de patrimônios eclesiásticos que, além do aumento de doações religiosas das quais se beneficiam, portanto, originam também uma intensa prática de cessões, vendas ou permutas, que permite uma maior coesão espacial aos domínios da Igreja. Isso contribui, com outros fenômenos que afetam as terras laicas – como o declínio dos alodiados, obrigados a se colocarem na dependência de um poderoso –, para uma fixação mais clara do loteamento (*parcellaire*), bem como para uma estabilização da rede de estradas. Mas o essencial é, sem dúvida, o agrupamento das pessoas (*congregatio hominum*) e a fixação do habitat rural que, com uma frequência cada vez maior, é feito de pedra. O resultado é “o nascimento da aldeia no Ocidente”, por pouco que queiramos admitir, com Robert Fossier, que uma aldeia suponha “agrupamento compacto de casas estabelecidas, mas também [...] uma organização coerente da região ao redor e, sobretudo, a aparição de uma tomada de consciência comunitária sem a qual não há “aldeões”, mas somente “habitantes”. Por volta de 900, não

há aldeias conformes a essa definição; por volta de 1100, o essencial do campo ocidental está organizado dessa maneira. Entre os dois, estabelece-se a rede do habitat rural que (com o acréscimo de novas aldeias estabelecidas durante os séculos XII e XIII nas zonas de colonização, e, tendo em vista a deserção de certos locais) vai perdurar até o século XIX. Evidentemente, se não é uma revolução como Robert Fossier é tentado a dizer, é ao menos uma mutação considerável, uma vez que desenha a fisionomia do campo por cerca de oito séculos.

Longe de ser homogêneo, o processo se realiza conforme cronologias e modalidades muito variadas de acordo com as regiões (e em cada uma delas). Particularmente precoce na Itália Central, onde inicia antes de meados do século X por iniciativa dos senhores, ocorre o agrupamento do habitat em aldeias empoleiradas, comprimidas em torno do castelo senhorial e cercadas de uma muralha fortificada. Isso não quer dizer que essa opção tivesse uma causa essencialmente militar, nem que sua força fosse seu único vetor (ela se acompanha muitas vezes de contratos relativamente favoráveis aos produtores e de certas vantagens jurídicas). O fato é que ela exemplifica um processo fortemente marcado pela vontade dos dominantes e por vezes também pela intervenção da Igreja. Essas aldeias fortificadas recebem o nome de *castrum*, donde a expressão *incastellamento* aplicada por Pierre Toubert a essa variante de agrupamento humano, que não é, todavia, tão geral quanto acreditávamos antes: se o *castrum* é seu elemento principal, o agrupamento do habitat não ocorre sempre em torno de um castelo e pode assumir a forma de aldeias abertas; além disso, a maior parte dos castelos não é inicialmente construída com o objetivo de agrupar a população e só terminam adquirindo essa função num segundo momento. Em outras regiões do sul, mediterrâneas ou pirenaicas, coexistem as aldeias castrais (*castraux*) e as “aldeias eclesiais (*ecclésiaux*)”, igualmente fortificadas, mas centradas em uma edificação de culto. E, ainda que o agrupamento do habitat seja precoce, a estruturação do *finage* (território aldeão) e a

territorialização das zonas incultas podem ser proteladas até o século XIV. Na Europa do Norte, o agrupamento humano começa tarde, e podemos identificar nele um papel importante das comunidades aldeãs em formação. Ao menos o agrupamento das casas camponesas, com frequência no interior de um cercado de madeira, parece menos forçado e mais voluntário, e a associação do habitat a um castelo pode ocorrer em um segundo momento, uma vez concluído o agrupamento. Enfim, nas zonas de colonização, como a Península Ibérica e o leste da Alemanha, trata-se, ora de agrupar um habitat antigo, ora de dar inicialmente a forma de aldeias densas a um novo assentamento.

Em suas formas mais variadas, esse fenômeno pode ser definido como um processo de encelulamento (*encellulement*), expressão forjada por Robert Fossier para designar o agrupamento humano em entidades sociais elementares, definidas por um centro – a aldeia, o castelo –, por um território aldeão (*finage*) estruturado pela rede de lotes e estradas, e pelos limites que definem sua extensão. Retornaremos na Parte II (capítulo II) ao encelulamento, e, em particular, ao papel que a Igreja e o cemitério nele desempenharam. Mas o resultado é desde já claro: as pessoas são daí em diante “enceluladas”, quer dizer, ao mesmo tempo agrupadas nas aldeias mais estáveis e estabelecidas nessas unidades de base que são os senhorios. “Por volta de 1100, todas as pessoas estão presas nas malhas de um tecido de senhorios dos quais cada célula é a estrutura normal da vida” (Robert Fossier). O encelulamento associa vários processos: o nascimento da aldeia, a generalização do senhorio, mas também a estruturação paroquial (cf. Parte II, capítulo II). Apesar de contribuírem para o mesmo resultado, esses três fenômenos não são estritamente sobreponíveis: a aldeia, o senhorio e a paróquia raramente coincidem. Enquanto no século XI um senhorio agrupa geralmente várias aldeias, a partir do século XII e, sobretudo do século XIII, é, ao contrário, comum muitos senhores exercerem seu poder em uma mesma aldeia. Além dos co-senhorios associando uma instituição clerical e

uma laica – ou os *consorzi* italianos – que agrupam, por vezes, uma dezena de proprietários para um mesmo senhorio, a imbricação dos vínculos de dependência se torna um traço comum: terras e direitos específicos provêm, na aldeia, de proprietários distintos, a ponto de um mesmo aldeão poder depender de vários senhores para bens diferentes.

O “encelulamento” não significa, portanto, a formação de uma rede uniforme de células homogêneas e unívocas. Toda a dificuldade consiste, então, em definir como se articulam os diferentes processos que contribuem para a lógica do encelulamento. Podemos afirmar que o senhorio, que é, de resto, menos uma entidade territorial do que um *poder* específico, mostra-se muito variável, em contraste à rigidez da estrutura paroquial (uma vez que a estabilidade dos vínculos de culto destoa das mudanças frequentes dos locais castrais). Além disso, em certas regiões, como no oeste da França, o habitat permanece em parte disperso, sem, no entanto, contradizer a lógica do encelulamento: a Igreja e a estrutura paroquial desempenham, portanto, um papel fundamental na formação do que podemos chamar as “aldeias fragmentadas”. A expressão sugere judiciosamente que o que faz a aldeia é menos o agrupamento das casas do que a coesão da *comunidade* aldeã (Daniel Pichot). Os fenômenos que concorrem para o encelulamento podem, portanto, combinar-se de diversas maneiras, às vezes mais firmes, às vezes mais frouxas. Mas o fato de se sobreporem e se entrelaçarem, mas não perfeitamente, longe de prejudicar a dinâmica de todo o processo, contribui plenamente para ele.

Podemos, então, delimitar melhor os objetivos do debate sobre o “ano 1000”? Para os partidários da mutação, o que se passa no século que cerca essa data é apenas uma fase aguda do processo de encelulamento e de instauração da estrutura senhorial. O que chamamos mutação, e mesmo revolução, é um momento particularmente intenso de ancoragem da dominação senhorial, em relação à multiplicação dos castelos e das motas castrais. Alguns tentaram identificar as reações suscitadas por essas

transformações, especialmente na “paz de Deus”, proclamação lançada pelos bispos e assembleias conciliares a partir dos anos 975-990, que condenam os “maus costumes” dos senhores laicos, exortam-nos ao respeito pelos clérigos e pobres, apelando à restauração da ordem pública e da paz. Todavia, Dominique Barthélemy chamou atenção para o fato de que esse movimento não é de origem popular nem antissenhorial, pois a Igreja denuncia a violência da aristocracia laica na medida em que ela é sua própria vítima e defende, de fato, seus próprios senhores face a uma pressão que arrisca a prejudicá-los. Em sua luta contra a aristocracia, ela apela, por vezes, ao resgate do povo, afetado pelas mesmas causas, o que não é sem perigo e ameaça de ultrapassar seus próprios objetivos. Os movimentos da paz de Deus, portanto, envolvem grupos populares, mas seu objetivo fundamental é a manutenção de uma ordem senhorial que a Igreja considera dominar.

As críticas às teses mutacionistas afirmam igualmente que, nesse movimento, não se dá qualquer mudança de classe dominante. De ambos os lados do ano 1000, é sempre a aristocracia e a Igreja que dominam a sociedade, mas ambas experienciam uma vigorosa reestruturação. Como dissemos, a dominação aristocrática se ancora a partir daí localmente e se torna mais eficaz graças à remodelagem espacial do campo. Mas a questão cronológica provocada pelo debate sobre o “ano 1000” permanece indecível: é claro que o encelulamento não poderia ser reduzido às décadas próximas do ano 1000; suas origens remontam ao início do século IX e ele se completa, lentamente, até o século XII. A progressividade dos fenômenos e suas decalagens, bem como a ausência de cronologia uniforme no âmbito ocidental, levam, portanto, a insistir sobre essa dinâmica plurissecular? Ou acreditamos poder identificar, por volta de 980-1060 e em um número significativo de regiões, uma aceleração do processo (castelização, senhorialização, edificação de igrejas, sem falar das transformações da ordem eclesiástica, da qual tratará o próximo capítulo)? A polêmica sobre o ano 1000 se esgota e essas duas opções são, talvez,

menos incompatíveis do que parecem. Sobretudo, o essencial consiste em reconhecer a natureza dos processos em curso: quer admitamos a noção de encelulamento ou quer prefiramos outros termos, a reconfiguração socioespacial – da qual o castelo e o senhorio, a igreja e a paróquia, a aldeia e a comunidade são as facetas diversamente combinadas – leva à formação de um sistema dotado de uma coerência nova e que é a estrutura de um desenvolvimento de amplitude inédita.

A relação de dominium

Hoje não acreditamos mais, como queria a historiografia tradicional, que todos os produtores dependentes do senhor feudal eram servos. Uma das contribuições mais marcantes da obra de Georges Duby é ter mostrado que a servidão não era a forma central de exploração do feudalismo. Com certeza, existiu e pode ser considerada o resultado da evolução da alta Idade Média, quando, paralelamente à extinção da escravidão, a distinção entre livres e não livres perde sua clareza e não consegue mais dar conta das situações intermediárias que, então, se multiplicam. A servidão é finalmente a forma estabilizada de um *status* intermediário entre a escravidão e a liberdade: o servo não é mais uma propriedade do senhor, equiparado ao gado, mas sua liberdade é cheia de limitações importantes. Enquanto a escravidão é um cativeiro definitivo, o ritual de servidão, utilizado em certas regiões e durante o qual o servo usa uma corda no pescoço, parece significar um cativeiro imperfeitamente redimido por um tributo. Três marcas principais exprimem a limitação da liberdade do servo: a capitação (*chevage*), imposto que redime a catividade; a mão morta, que significa a impossibilidade de posse plena e que impõe a apropriação pelo proprietário de uma parte da herança transmitida pelo servo; e, por fim, a *formariage*, taxa paga no casamento e que manifesta a limitação da liberdade matrimonial. Enfim, é necessário acrescentar a importância das corveias, serviço em trabalho devido ao senhor, que não são exclusivas dos servos, mas que, em seu caso, são deixadas mais ao arbítrio do senhor. Esse quadro

se complica fortemente ao levar em conta a diversidade regional e, sobretudo, o fato de que algumas dessas obrigações incidem, por vezes, sobre camponeses livres. Ademais, não está claro que a situação dos servos seja sempre mais dramática do que a de seus vizinhos livres, e podemos nos perguntar se o peso específico de sua condição não tem, sobretudo, a mácula humilhante de uma escravidão que origina múltiplas situações de exclusão ou de discriminação. Mas o essencial é sublinhar que a servidão é apenas uma forma de exploração dentre outras. E se, por vezes, pela iniciativa aberta por Georges Duby, tenhamos talvez minimizado em excesso seu papel, hoje podemos, sem dúvida, concluir que a servidão medieval não é dominante nem marginal. “Não é o centro do sistema, mas uma de suas fechaduras”, operada por meio de outras formas de exploração, ora abandonada, ora retomada (Dominique Barthélemy). Ainda que a tendência geral esteja totalmente em declínio, a servidão pode, conforme as regiões e as épocas, afetar a metade dos aldeões ou desaparecer completamente, e admitiremos que, em média, afeta entre 10 e 20% da população rural.

É necessário, portanto, analisar a forma mais geral da dominação feudal, a que se instaura entre um senhor e os vilões que, de maneira completa ou parcial, dependem dele. A relação de *dominium* estabelecida entre eles se manifesta por um feixe entrecruzado e extraordinariamente variável de obrigações, às quais se costuma atribuir uma dupla origem. A primeira seria fundiária e se fundaria sobre a posse eminente do solo, reivindicada pelo senhor. A segunda derivaria da disseminação do poder político e da captação, no nível senhorial, de prerrogativas de autoridade pública, ou seja, essencialmente o imperativo de defesa militar, o problema da paz e o exercício da justiça. Como esse poder de comando, de origem na realeza, é chamado o *ban*, quisemos forjar a expressão “senhorio banal” (por oposição a um simples senhorio fundiário) para exprimir o fato de que o descenso do poder, outrora sustentado pelos soberanos ou condes até às mãos dos senhores, constitui uma peça principal do novo poder dos últimos (Georges

Duby). Mas essa expressão, sem fundamento nos textos medievais, tem o inconveniente de sugerir que podemos distinguir claramente, no poder do senhor, o que procede do *ban* e o que provém do fundiário. Ora, o que caracteriza o senhorio é justamente a *fusão* desses dois elementos em uma dominação única, o que torna sem pertinência a preocupação de os diferenciar.

O senhor explora diretamente uma parte do solo bem mais reduzida do que no sistema dominial da alta Idade Média. Ainda que ela possa atingir um terço ou metade das terras cultivadas, muitas vezes restringe-se a menos de um décimo, e observamos uma forte tendência dos senhores a se desvencilhar da atividade produtiva em si. A maior parte do *ager* é, portanto, constituída pelas *tenures* (posses) – conjuntos de lotes dispersos nas zonas distintas do território aldeão (*finage*) que os aldeões cultivam individual e livremente e que transmitem a seus descendentes. Mas eles têm em relação ao senhor um conjunto de obrigações e devem lhe pagar múltiplos tributos, uns sendo *quérables* [quesíveis] (coletados no próprio lugar de produção), outros (os que constituem reconhecimento do vínculo de dependência) devem ser levados ao castelo, especialmente uma ou duas vezes ao ano, em uma cerimônia ritualizada que inclui gestos de submissão. Esse ritual é a forma visível da relação de dominação feudal, e como coloca o senhor (ou seu representante) na presença de seus dependentes, parece justificar a observação de Marx que enfatiza que a sociedade medieval é fundada na “dependência pessoal”, de modo que “todas as relações sociais nela aparecem como relações entre pessoas”.

Podemos evocar a ampla panóplia de tributos e de deveres impostos pelos senhores, mas convém sublinhar que sua combinação e mais ainda seu caráter extraordinariamente variável (inclusive entre lugares vizinhos, entre senhores de uma mesma aldeia ou entre dependentes de um mesmo senhor) são características significativas do *dominium*. Um desses tributos, lentamente generalizado, chama-se a *taille* (*talha*) e podemos, se quisermos,

atribuir-lhe uma origem banal, pois acredita-se que sejam cobradas em contrapartida à proteção dos aldeões. O senhor gostaria de estabelecê-lo a seu critério, mas os camponeses lhe exigem o *abbonement*, quer dizer, a determinação nos limites estabelecidos pelo costume. É necessário também pagar o censo (*cens*), que parece ser o arrendamento da terra e que consiste muitas vezes em uma parte da colheita (*champart*). A proporção varia fortemente conforme os tipos de solos e regiões, entre um terço e um quinto, sem excluir as taxas particularmente baixas ou outras excepcionalmente elevadas. Mas existe também outras opções, como na Itália, onde o contrato *livellaire* – contrato de arrendamento (*bail*) de trinta anos renovável – é particularmente vantajoso para os camponeses, ou como a *métayage* – divisão em *mi-fruit* (quando os produtos de uma terra são divididos igualmente entre o proprietário e o cultivador), em que o senhor fornece sementes e atrelagem –, solução de grande sucesso no fim da Idade Média. A evolução mais importante do censo é sua progressiva transformação, a partir do início do século XII, em um aluguel em dinheiro, o que não é fácil na medida em que o senhor se esforça por impor sua própria estimativa da contraparte monetária, que é raramente do agrado dos produtores. É necessário acrescentar o direito de hospedagem (*droit de gîte*) – albergar e nutrir o senhor e seu séquito por um determinado número de dias por ano –, os “presentes” e auxílios excepcionais que o senhor exige em certas ocasiões, como o pagamento de um resgate, a partida em peregrinação ou o casamento de uma de suas filhas, mas que tendem a ser convertidos em uma soma paga anualmente. Outros elementos concorrem igualmente para a dominação dos senhores, que mandam construir o moinho da aldeia, mas também a prensa e o forno, e obrigam os habitantes, sobretudo a partir do século XII, a utilizá-los mediante pesadas taxas, por exemplo o dízimo dos grãos carregados (é por isso que o moleiro é visto como o homem do senhor e mantido à margem da comunidade aldeã). Enfim, os direitos de mutações (*lods et ventes*) e, para os senhores que os possuem, pedágios sobre as

mercadorias na passagem de rios ou em certos pontos das estradas, ou ainda quando da venda no mercado local, oferecem uma receita substancial e, por vezes, considerável.

Outro aspecto fundamental do poder do senhor é a possibilidade de ele próprio exercer a justiça, que se torna mais efetiva à medida que a justiça do conde lhe cede espaço. Uma vez mais, as cronologias regionais são muito variáveis: em alguns casos, como em Mâconnais e na Catalunha, os *plaid*s (tribunais) de condes deixam de se reunir a partir de 1030-1040 e os *plaid*s senhoriais logo os substituem; em outros lugares, mais ao norte particularmente, a justiça condal resiste até o fim do século XI, e mesmo até meados do século XII, e é somente então que as cortes castelãs estendem suas prerrogativas. Além disso, nem todos os senhores têm as mesmas competências judiciárias. A justiça senhorial conhece os mais diversos delitos cometidos na aldeia, mas é inicialmente uma justiça fundiária: ela impõe multas ou o confisco de um bem para inúmeras infrações, por exemplo no caso do não pagamento de uma taxa, da alteração de demarcação (*bornage*) ou de contravenção às regras de uso da madeira. Além do caráter muito rentável dessa justiça, vemos toda vantagem que o senhor – muitas vezes, juiz e parte – pode obter com ela para consolidar sua dominação sobre os dependentes. Nessa, bem como em outras ocasiões, é respaldado por seus servidores, os sargentos que supervisionam colheitas e corveias, inspecionam as florestas e aplicam as decisões da justiça, e mais ainda pelo superintendente, responsável pela manutenção do senhorio, recompensado por um lote e por uma parte das taxas e multas judiciárias, o que o estimula a ser particularmente exigente e explica o fato de concentrar em sua pessoa uma grande parte da animosidade aldeã. O senhor e seu superintendente devem respeitar os costumes locais, mas, até o século XIII ao menos, julgam sem apelo. Enfim, alguns senhores se apropriam de uma completa competência, que pode chegar à condenação à morte (direito da alta justiça). Mesmo que seja pouco utilizado, o cadafalso, muitas vezes

construído nas proximidades do castelo, é seguramente um símbolo do poder senhorial, apto, ao menos, a imprimir no espírito dos dependentes um respeito muito frio.

As corveias, trabalho devido sobre as terras do senhor e, por vezes, também atividade doméstica no castelo e no estábulo, terminam representando o sistema senhorial. Portanto, é sobretudo no grande domínio da alta Idade Média que elas desempenham um papel central: os *tenanciers* de manses devem geralmente prestar serviço três dias por semana, a fim de explorar a reserva do senhor. Por outro lado, no senhorio, onde a reserva se restringe consideravelmente, as corveias se reduzem na mesma proporção. Mesmo que a disparidade predomine, é comum, a partir do século XII, ver as corveias limitadas a três dias por ano, em outros lugares a quatro ou seis, por vezes com o acréscimo de uma jornada mensal complementar. Além disso, a tendência é aí também ao pagamento anual de uma taxa em dinheiro substituindo a obrigação das corveias. E mesmo que acrescentemos as corveias de transporte por carroça (*corvées de charroi*) (transporte de grãos, forragens, vinho ou de outros produtos agrícolas), a participação na manutenção das fortificações do castelo, ou na alimentação dos guardas e cavalos, ou ainda a obrigação de participar nas operações militares, tradicional para todos os homens livres, incluindo os camponeses, podemos concluir que as corveias deixaram de ser um aspecto central da exação exercida pelos dominantes. Elas conservam, porém, um forte valor simbólico (como testemunha a refeição surpreendentemente generosa que o senhor oferece a seus dependentes nos dias de corveias) e, sobretudo, elas concentram a animosidade dos dependentes, que não deixam de reclamar de sua limitação e monetarização: são consideradas tão humilhantes que contrastam com a ampla autonomia que caracteriza essencialmente a atividade camponesa e aldeã. Desse modo, as corveias se tornam um símbolo que serve de engodo, desviando a atenção para um aspecto completamente secundário da dominação (Julien Demade). Ao contrário, os

mecanismos que asseguram as melhores receitas aos senhores são, em geral, os menos contestados. Àqueles que já indicamos, devemos acrescentar o endividamento de vários aldeões (devido, especialmente, à importância dos pagamentos em dinheiro ou à insuficiência de suas reservas de grãos), que duplica o vínculo de dependência. Em outros lugares, pudemos observar quanto o controle dos estoques de cereais dá uma vantagem importante aos senhores, até porque eles determinam as datas de pagamento de tributos em dinheiro. Os dependentes devem, assim, vender seus produtos logo após a colheita, no momento em que os preços estão mais baixos. Quer ou não os senhores os readquiram para, então, vendê-los mais tarde com um maior benefício, como se supunha, parece que o resgate dos tributos não era sem inconvenientes para os dependentes. A partir do século XIII, contribui para seu endividamento e agrava a distância em matéria de controle das reservas de cereais, favorecendo os senhores.

Tensões no senhorio

Se fizermos a soma de todas as exigências senhoriais, a dominação parece muito pesada. Mas será que é necessário reproduzir o clichê do camponês medieval oprimido pela rapacidade brutal dos senhores e reduzido à miséria, sem diretos e sem iniciativa? Sem negar o poder exorbitante dos senhores, devemos certamente ser mais nuançados e identificar a diversidade das situações verificadas no mundo aldeão. Para a minoria dos servos, o jugo é muitas vezes opressivo, e muitas famílias livres dispõem apenas do mínimo vital (estimado em quatro ou cinco hectares, levando em conta os tributos a pagar) e têm como única preocupação garantir sua sobrevivência. Mas os aldeões podem estar em uma situação mais vantajosa, contanto que disponham de uma superfície um pouco superior (oito ou nove hectares não são raros), boas terras cujos rendimentos aumentem, desde que também tenham podido resgatar os tributos, que baixam sob o efeito da desvalorização monetária. Eles liberam, portanto, um excedente que vendem no mercado local, graças ao qual podem comprar utensílios que

facilitam o trabalho da terra, alimentos que lhes garantem uma dieta mais equilibrada, tecidos e objetos diversos que melhoram sua condição de vida. Enfim, sobretudo no século XIII, aparece quase sempre, na aldeia, uma elite de alguns trabalhadores (*meliores villani*) que, dispondo de lotes mais produtivos e de melhores terrenos assim como atrelagens fortes, elevam-se acima dos comuns, a ponto de recorrerem ao trabalho de aldeões mais destituídos para valorizarem suas terras. Produz-se, então, entre os séculos XI e XIII, uma diferenciação interna muito forte nas aldeias. Isso significa que, se a estrutura senhorial beneficia inicialmente os senhores, permite também aos dominados, ao menos alguns dentre eles, beneficiarem-se de um melhoramento sensível de sua situação. Uma vez mais, é necessário evitar tanto a lenda negra quanto a lenda rosa. Admitiremos ao mesmo tempo – e é sem dúvida o que constitui a força do sistema feudal – que a dominação senhorial é extremamente pesada, devido à ampla gama de prerrogativas que ela concentra nas mãos dos senhores, e que concede aos dependentes uma apreciável margem de manobra e de iniciativa, que lhes permite se beneficiar também, em uma certa medida, do desenvolvimento do campo. Após os sobressaltos da instauração da estrutura senhorial e ao menos até meados do século XII, a manutenção de um relativo equilíbrio nos senhorios beneficia, em proporções certamente diferentes, tanto os dominantes como os dominados.

Embora raramente rompido nos séculos XII e XIII pelas revoltas abertas, esse equilíbrio é sempre frágil. É constituído por infinitos conflitos, por confrontos permanentes e por resistências silenciosas, especialmente porque os aldeões se esforçam para fixar os tributos, mesmo que sua irregularidade seja característica de uma dominação cujo caráter “arbitrário” é prontamente denunciado. Na segunda metade do século XII e durante o século XIII, essas tensões se acentuam notavelmente. Às disputas relativas ao montante do resgate das corveias acrescentam-se os efeitos da desvalorização monetária, que leva os senhores a exigirem um “sobrecenso” (*surcens*), abuso

considerado inaceitável pelos camponeses. Os conflitos pelos direitos de uso do *saltus* se avivam igualmente, pois os senhores se esforçam por controlar mais estritamente as florestas, estabelecendo zonas reservadas à caça e outras dedicadas ao repouso, regulamentando o tamanho de diferentes espécies, impondo multas para todas as infrações cometidas e buscando taxar os direitos de exploração e de pastagem, enquanto os camponeses defendem seus direitos costumeiros e afirmam que esses solos são *communia* (bens comunitários). Em suma, há lutas amargas entre o dominante e o dominado em cada um dos aspectos da dominação senhorial. Essas são fortemente acentuadas pela necessidade crescente de liquidez dos aristocratas, uma vez que se estima que, especialmente devido à desvalorização monetária, os custos indispensáveis para obter sua posição, militar e socialmente, dobram durante o século XIII. Evocamos, muitas vezes, uma baixa tendencial da taxa de recolhimento, a qual, uma vez atingido um certo limiar, provoca reações senhoriais periódicas para restaurar uma decrescente pressão sobre os produtores. De fato, a “renda senhorial” está em permanente recomposição, de modo que a evolução desfavorável de certos tributos é geralmente compensada por novas formas de exação, que pode ir até uma reativação da servidão. Mas os aldeões, habituados a se beneficiar de um melhoramento relativo de sua condição, só podem se opor vigorosamente a qualquer questionamento dos costumes que lhes favorecem.

Não podemos terminar esse breve resumo das relações entre dominantes e dominados sem sublinhar a emergência de formas de auto-organização da população aldeã. Suas origens e suas modalidades diferem fortemente conforme as regiões. As confrarias da aldeia, que, a partir do século XII, duplicam a estrutura paroquial, muitas vezes são sua primeira expressão. Associações de devoção e ajuda mútua, que cimentam a unidade dos aldeões, assumem as obrigações da caridade para com os pobres, encarregam-se dos funerais dos mais desprovidos e, por vezes, adquirem

uma terra que elas exploram. Em algumas regiões é a comunidade aldeã que constrói e garante a manutenção da Igreja de maneira autônoma, embora em acordo com o pároco. Recuperando essa função, as confrarias aldeãs do século XII organizam, além disso, o banquete anual da comunidade, e dotados, por vezes, de um poder econômico importante, desempenham um papel de primeiro plano. Elas contribuem para a cristalização de uma verdadeira organização comunal na aldeia. A comunidade é, portanto, dotada de uma personalidade moral: a partir do século XII, ela se reúne em assembleia (*parlamentum*, *vicinium*) para tomar as decisões importantes e eleger por um ano seus representantes. Essa “democracia na aldeia” é vívida, sobretudo até o século XIII, antes de se esgotar quando o papel da assembleia declina em benefício de seus representantes, e mesmo de um conselho formado pelos membros mais influentes da comunidade (Monique Bourin).

As aldeias são muitas vezes dotadas, no século XII ou no século XIII, de cartas de franquia [forais], que estabelecem as obrigações respectivas do senhor e de seus dependentes. Devido a suas especificidades e precocidade, não podem ser consideradas simples reproduções de cartas de comunas urbanas. Raras na Inglaterra e eclipsadas no império pelas “declarações de direitos” (*Weistum*), que visam, muitas vezes, a decidir entre os direitos que diferentes senhores exercem em uma mesma aldeia, as cartas de franquia são numerosas na França, na Itália e nos reinos hispânicos, onde os *fueros* são particularmente precoces. A diversidade de situações impede a formação de uma imagem homogênea dela. Conforme o caso, elas satisfazem mais ou menos às reivindicações dos aldeões (supressão de certas obrigações, monetarização de outros tributos e definição de um montante fixo), mas também cedem às medidas esperadas pelos senhores, quando não visam a regular conflitos entre diferentes senhores. Em vez de considerar as cartas de franquia como conquistas obtidas pelos vilões, é necessário ver um acordo resultante de uma relação negociada (podemos, por vezes, observar

que a carta de uma mesma aldeia é periodicamente reescrita ou modificada em um ritmo rápido, na ordem de dezenas de anos; Benoît Cursente). De fato, se os senhores consentem facilmente nas cartas, então, mesmo que elas fortaleçam as comunidades aldeãs, é sem dúvida porque veem o meio de assentar sua dominação e inclusive de fazer da comunidade aldeã a *fiadora* de suas prerrogativas. É nesse espírito que as cartas de franquias confirmam o abandono de certas exigências senhoriais, garantem o uso de bens comuns reivindicados pelos dependentes e, por vezes, inclusive transferem a coleta de certos tributos e o exercício de uma competência judiciária à comunidade. Essa dispõe, portanto, de um orçamento próprio (especialmente para a manutenção das estradas, da igreja ou de outras construções) e de um tribunal autônomo, mas que só conhece, em geral, litígios agrários e que permanece, em parte, controlado pelo senhor, que pode se reservar o recebimento de uma parte das multas.

Os camponeses estão, portanto, longe de se submeter passivamente à dominação senhorial e a aldeia consegue se organizar independentemente do castelo e da igreja. Não poderíamos, no entanto, idealizar a democracia aldeã. Suas assembleias excluem as mulheres, e as cartas de franquia exprimem em grande parte os interesses da elite camponesa (os *maiores* por oposição aos *minores*), com a qual os senhores compreendem que lhes é necessário concordar. Em alguns casos, as cartas de franquia são os instrumentos de uma consolidação do poder senhorial. Mas, quaisquer que sejam seus limites, a auto-organização das comunidades aldeãs, ao mesmo tempo unidas como coletividades e perpassadas por clivagens internas, é um processo notável que joga também a favor dos dominados. Entre seus resultados mais notáveis, podemos citar uma melhor organização do trabalho camponês (por exemplo, a designação rotativa de um pastor “comunal” que vigia os animais de todos os aldeões, e, por vezes, o estabelecimento e a vigilância de uma rede de irrigação), a reivindicação de bens comuns e sua gestão (estradas, rios e zonas incultas) e a defesa de

direitos coletivos, particularmente a simples pastagem, sobre as terras nas quais a colheita recém foi realizada. Enfim, essa organização consolida a consciência comunitária, que se manifesta especialmente pelos processos nos quais se exhibe a ordem aldeã e pelos rituais próprios, como a plantação de árvores de maio ou a eleição anual de um rei da juventude, logo após uma prova como uma rinha de galos ou uma busca ao pássaro. Nessas práticas e representações, exprime-se ao mesmo tempo a busca por uma unidade comunitária (a consciência de formar uma entidade específica) e o reconhecimento das diferenças e hierarquias internas que caracterizam essa coletividade.

Uma dominação total?

Salvo exceções, os senhores intervêm cada vez menos na atividade produtiva em si. Essa se organiza essencialmente na estrutura da comunidade aldeã, de modo autônomo em relação aos senhores. Mas se a dominação senhorial permanece em grande medida exterior ao núcleo da atividade produtiva (o cultivo de terras), ela é vigorosamente exercida tanto contra quanto a favor dela. Contra, porque – e aí está o objetivo do encelulamento – os dominantes ordenam a própria estrutura da vida social e da atividade produtiva, pelo agrupamento do habitat, pela instauração dos senhorios e da estrutura paroquial, e, inclusive, de um certo modo, pelo fortalecimento da comunidade aldeã. A favor, pelo feixe de obrigações e de tributos que compõem a “renda senhorial”, incluindo as vantagens oriundas do endividamento e do controle diferencial das reservas de grãos. Assim, exercendo-se anterior e posteriormente, a dominação senhorial estrutura fortemente a atividade produtiva, embora livremente executada pelos dependentes reunidos na comunidade aldeã. Igualmente, mesmo que os habitantes de uma mesma aldeia possam depender de vários senhores, para terras e diferentes direitos, o *dominium* aparece como uma forma de dominação “total”, no sentido de que concentra, nas mãos de um ou vários senhores, um poder certamente localizado, mas muitas vezes considerável,

associando múltiplos aspectos que diríamos – caso não se encontrassem estreitamente imbricados – militares, econômicos, políticos e judiciários. Que atribuamos ou não a esses poderes uma dupla origem, fundiária e banal, o importante é destacar que se combinam e originam uma fusão do controle eminente da terra e da dominação sobre as pessoas (o comando militar e o exercício da justiça). Entre esses dois aspectos, a imbricação é tal que não há qualquer sentido em querer dissociá-los ou distingui-los, e é nisso que consiste a essência do *dominium* (Alain Guerreau). Nessa fusão, cada um dos conceitos que utilizamos para descrever sua formação perde sua significação.

Assim, o poder senhorial sobre a terra não é uma propriedade, no sentido que damos a esse termo. Como indica Edward Thompson, em um artigo célebre sobre a economia moral do Antigo Regime, “o conceito central do costume feudal não é o da propriedade, mas evidentemente o das obrigações recíprocas”, uma vez que os aldeões dispõem de seu lote e o transmitem aos seus descendentes, mas devem pagar o censo ou champart ao senhor. Inversamente, esse reivindica uma forma de posse da terra que justifica o pagamento desse arrendamento, mas não pode dispor dele à sua vontade. Na Idade Média, a relação com a terra se exprime de um modo diferente de nosso sistema fundado sobre os conceitos de propriedade (e de arrendamento). O senhor é aquele que “possui a terra”, não porque pode exibir um título de propriedade, mas porque é aquele que a guarda e que exerce nela a dominação sobre os dependentes. É um sistema de certo modo circular: o dominante exerce o poder porque possui a terra; possui a terra porque pode demonstrar que exerce nela o poder (Joseph Morsel). Não é, portanto, sem inconveniente afirmar, como Perry Anderson, que o poder do senhor consiste em “um amálgama de propriedade e soberania”, uma vez que é necessário imediatamente sublinhar que essas noções perdem sua significação, a primeira ao deixar de ser plena e inteira, a segunda ao se misturar às formas privadas de dominação. Mais vale admitir que o

dominium é “uma dominação única sobre as pessoas e sobre as terras” (Alain Guerreau), de modo que as noções de propriedade e de soberania não têm influência sobre a realidade medieval. Enfim, a fusão da dominação sobre as pessoas e a dominação sobre as terras supõe uma condição indispensável: o vínculo das pessoas à terra. É justamente esse vínculo tendencial das pessoas ao seu lugar de vida (e o controle de sua capacidade de circulação) que garante o encelulamento. Portanto, será necessário retornarmos a esse aspecto na segunda parte, a fim de vermos em que medida e por que meios é assegurado o vínculo das pessoas ao solo, que podemos desde já considerar um dos traços fundamentais do sistema feudal.

A dinâmica do sistema feudal

Fragmentação política, fixação espacial, encelulamento: todos aspectos que, conforme a historiografia herdada do Iluminismo e do século XIX, deveriam ser associados a uma situação de desordem, de regressão e ao menos de impedimento. Ora, é o desenvolvimento e o dinamismo que prevalecem. Uma vez mais, a descrição desse crescimento deve integrar dois elementos há muito considerados contrários à lógica do sistema feudal, mas os quais, queremos destacar, ao contrário, derivam plenamente de sua dinâmica: a cidade e o poder monárquico.

O desenvolvimento comercial e urbano

Se as transações comerciais anteriormente não eram inexistentes, a mudança é clara no fim do século XI e começo do XII. Enquanto a alta Idade Média foi marcada pela tripla supremacia bizantina, muçulmana e escandinava, ocorre uma inversão de conjuntura, então, a favor do Ocidente cristão, permitindo um desenvolvimento comercial mais vigoroso, tanto no nível local quanto regional ou continental. Como vimos, o dinamismo do senhorio implica, a partir do fim do século XI e, sobretudo, no século XII, um aumento das transações locais. Os mercados regulares, semanais ou

mensais, na própria aldeia, na cidade próxima ou, muitas vezes, também no pátio do mosteiro vizinho, provocam uma intensa circulação de produtos, alimentada igualmente pelo desenvolvimento de *ateliers* senhoriais. Os camponeses vendem grãos, gado, ovos, aves e diversos produtos de um artesanato rural emergente, como louças de cerâmica, cestos de palha, fios e peças têxteis, enquanto trazem das cidades utensílios, cera, peixes salgados e cerveja, dentre outros produtos (cf. Fig. 10). Em um nível mais amplo, os têxteis e a metalurgia são os dois principais suportes do comércio. Assim, a Inglaterra vende seus metais e, sobretudo, a lã de seus abundantes rebanhos em mercados do continente, antes de se lançar na produção de panos no século XIII. Ela alimenta as forjas e a produção de utensílios agrícolas, pregos e facas, que prosperam em Flandres, em Artois e nas regiões vizinhas. Também se concentra aí uma produção de panos renomados, exportados para a Alemanha e até para a Rússia, mas, sobretudo, para as regiões mediterrâneas, especialmente por meio das feiras de Fréjus e Arles. A esse eixo norte-sul, que é sem dúvida a principal via comercial, é necessário acrescentar um eixo leste-oeste, que se afirma a partir de meados do século XII, com o desenvolvimento do comércio na região báltica, dominado por mercadores alemães, organizados em uma vasta rede de cidades e de entrepostos: a Hansa. Eles exportam, sobretudo, grãos, peles e madeira provenientes do leste do Báltico para a Europa Ocidental e a Inglaterra.

Enfim, o Mediterrâneo ocidental é libertado da influência muçulmana, sob a ação dos pisanos e genoveses, catalães e normandos, que recuperam a Córsega, Sardenha, Sicília e as Baleares, e restauram seu controle sobre os portos do sul da França. Disso resulta um desenvolvimento das cidades costeiras italianas: Amalfi e Salerno, as precursoras, são logo destronadas por Pisa, inicialmente, e, depois, Gênova e Veneza. Essas últimas assumem, então, as transações entre o Ocidente e o Oriente, beneficiando-se de privilégios e de monopólios em Bizâncio, como Veneza, e depois instalando

entrepósitos e expandindo seus interesses em todo Mediterrâneo oriental até Antioquia e o Mar Negro. Eles compram aí produtos cada vez mais valorizados no Ocidente – seda, algodão, açúcar, especiarias, marfim, ouro, perfumes – e vendem panos do norte, lã, azeite ou sal. Essa expansão para o comércio distante fortalece as cidades italianas e, no século XII, leva a uma evolução notável. Os comerciantes do norte têm menos motivos para descer em direção à península para vender os produtos que os italianos levam ao Oriente. A produção metalúrgica aumenta na própria Itália, como o artesanato têxtil, estimulado pela invenção do tear horizontal. Trata-se, essencialmente, da fabricação do pano de lã, que fará a fortuna de Florença (o cânhamo e o linho continuando secundários, como a seda, que começa, todavia, a prosperar no fim do século XII). São, a partir daí, os comerciantes italianos, qualificados genericamente de “lombardos”, que atravessam cada vez mais comumente os Alpes para vender seus produtos na França e na Alemanha. E é seu avanço que leva a situar na Europa Central a zona de intercâmbios comerciais mais intensos, dando, assim, início às feiras de Champagne. Aí, negociam-se os produtos do norte e os do sul e, em particular, das duas regiões mais produtivas que são a Itália e Flandres. Diferente dos mercados, mais regulares, as feiras são agrupamentos de baixa periodicidade, muitas vezes anuais, por vezes, semestrais ou trimestrais, dotadas de privilégios pela autoridade promotora e estreitamente controladas por ela. Ocorrem em todas as regiões do Ocidente, ao menos, a partir do século X. Mas as feiras de Champagne, fundadas em Provins, Troyes, Bar e Lagny, experienciam um sucesso excepcional a partir da primeira metade do século XII e durante o século XIII, ao fim do qual começa seu declínio. Encontramos aí a vontade manifesta do conde de Champagne, que se preocupa com sua boa organização, garante proteção àqueles que as realizam e cede uma parte importante das receitas que tira delas à Igreja. Indicação desse desenvolvimento das transações, a cunhagem de ouro, abandonada desde Carlos Magno, e, inicialmente, tentada em vão

ou com a finalidade de prestígio por alguns príncipes, volta, então, com sucesso por iniciativa das cidades italianas (o genovês em 1252; no mesmo ano em Florença, o florim, que será o modelo de todas as moedas de ouro do fim da Idade Média; e, enfim, o ducado de Veneza em 1284). Essa é a melhor prova do desenvolvimento dessas cidades e de seu papel no grande comércio.

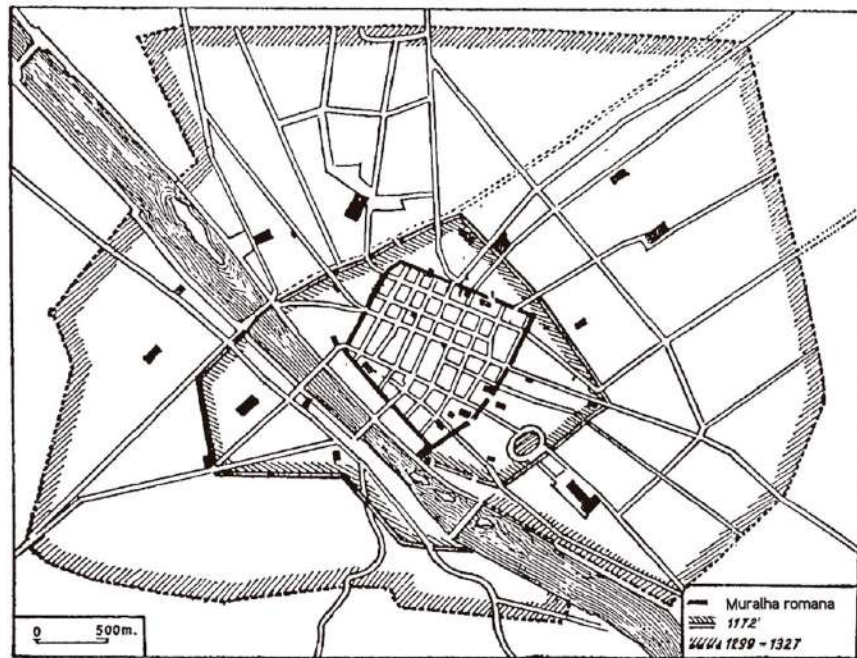


Ilustração 6: Planta de Florença (muralhas do fim do século IV, de 1172 e de 1299-1327).

A reafirmação do fenômeno da urbanização na Idade Média central é associada ao desenvolvimento de atividades artesanais e comerciais. Mas a função militar e, sobretudo, a presença de uma autoridade – episcopal, condal ou principesca – que suscita a manutenção de um séquito numeroso e cria um efeito de apelo, são igualmente decisivas. Esses últimos permitem, ademais, a manutenção de núcleos urbanos durante a alta Idade Média e, mesmo que o desenvolvimento artesanal e comercial tenha efeitos, eles continuam muitas vezes a desempenhar um papel significativo no desenvolvimento urbano. Além disso, no contexto específico da Reconquista

ibérica, o rei, grande distribuidor de terras, apoia-se nas cidades para controlar o território. Especialmente, em Castela e Leão, ele outorga *fueros* aos núcleos de povoamento preexistentes ou recentemente criados. Ele estabelece, assim, autoridades urbanas (*Concejos*) aos quais concede todos os bens reais (*realengo*) situados no território (*alfoz*) de que depende. Ainda que as numerosas cidades estabelecidas ao norte de Duero durante os séculos XII e XIII devam lidar com os poderes senhoriais e eclesiásticos que formam enclaves em seu domínio de competência, as cidades situadas entre Duero e Taje, que correspondem a uma segunda fase da Reconquista, terminam muitas vezes concedendo um *alfoz* muito mais homogêneo e extraordinariamente estendido (por exemplo, Segóvia ou Ávila). Outro traço original da política dos reis de Castela repousa no assentamento consciente de uma rede de cidades muito pequenas, por vezes, criadas pelo agrupamento de várias aldeias e destinadas a reunir uma população da ordem de 800 a 2.000 habitantes. Esse modelo da *villa*, que permite uma forma de controle do território intermediário entre o da aldeia e o das cidades mais importantes (*civitas*, *ciudad*), desempenhará um papel significativo durante o assentamento hispânico no Novo Mundo (Pascual Martínez Sopena).

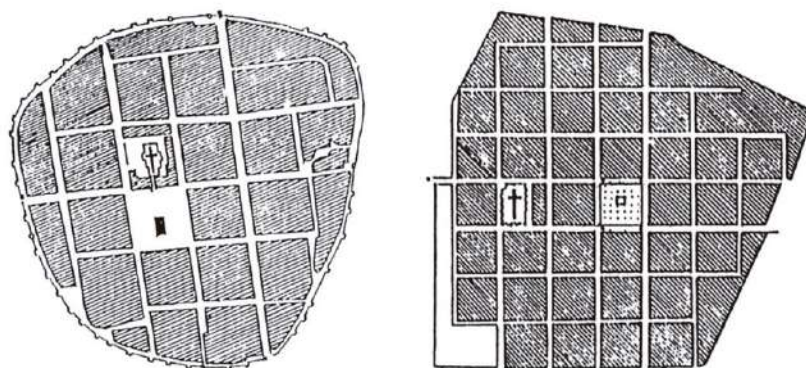


Ilustração 7: Duas novas cidades criadas na segunda metade do século XIII: Mirande (no norte dos Pireneus) e Soldin (Brandemburgo).

Se as razões e as circunstâncias variam, a tendência é manifesta: as cidades do Ocidente experienciam um forte crescimento durante a segunda metade da Idade Média. Os burgos se formam, inicialmente, em torno das muralhas antigas: símbolos da renovação urbana, dão seu nome aos “burgueses”, antes que o termo seja tomado para designar todos os habitantes da cidade (a “burguesia” no sentido medieval nada tem a ver com a classe que designamos por esse termo, uma vez que ela inclui também aristocratas e trabalhadores assalariados residentes na cidade). Quando eles atingem uma certa extensão e não estão longe um do outro, os burgos são envolvidos em uma nova muralha, geralmente, construída ao longo do século XII. Depois, como confirma o exemplo de Florença, na primeira metade do século XIV, o crescimento torna necessário a edificação de uma terceira muralha, que no mínimo duplica a superfície *intra muros* (Il. 6). As cidades maiores atingem, então, 200 mil habitantes (Paris, Milão), 150 mil (Florença, Veneza, Gênova) ou se aproximam das 100 mil almas (Gand e Bruges, Londres, Colônia e Trêves). Mas, salvo essas prestigiosas exceções, a maior parte das cidades não ultrapassa 10 ou 20 mil habitantes. Ademais, é de modo mais modesto que convém tomar a medida do fenômeno da urbanização medieval e seu desenvolvimento: enquanto não mais que trinta cidades atingem os 5 mil habitantes antes do ano 1000, por volta do ano 1200, são mais de 150. Enfim, além do crescimento das cidades antigas, várias cidades novas são criadas tanto no sul da França e nos reinos hispânicos quanto na Alemanha. Sobretudo no século XIII, surgem aqui e ali cidades cujos nomes não enganam: Bastide, Villeneuve, Villanueva... Seu plano quadriculado, facilmente reconhecível, indica uma iniciativa planejada e as distingue das cidades antigas, cujo crescimento se dá geralmente conforme um esquema concêntrico, determinado pelas estradas de acesso (Il. 7).

O mundo das cidades

O desenvolvimento das cidades dá origem a um fenômeno sobre o qual a historiografia herdada do século XIX gostava de insistir: a formação das

comunas, comumente apresentadas como o resultado da luta triunfante da “burguesia” em “sua aspiração revolucionária à liberdade”, rompendo com uma ordem aristocrática e feudal que tende à imobilidade (José Luis Romero). De fato, começa, então, a circular o provérbio segundo o qual “o ar da cidade liberta”, e que a constituição das populações urbanas em comunidades (*communitas*, *universitas*) dotadas de uma personalidade jurídica é muitas vezes obtida, com grande dificuldade, durante o século XII. Mas erraríamos ao aplicar a essa época uma concepção moderna da liberdade, pois as liberdades em questão, então, consistem essencialmente em obter franquias urbanas (por exemplo, a isenção de direitos senhoriais, especialmente sobre os mercados e os pedágios, ou a possibilidade de cobrar impostos por sua própria conta), privilégios que permitem uma organização política autônoma (conselhos e representantes eleitos), o exercício de uma justiça própria e a formação de milícias urbanas. Com certeza, o movimento comunal, por vezes, provoca confrontos violentos, como em Santiago de Compostela, em 1115, ou em Laon, onde o bispo é assassinado em 1112 (esse é o último exemplo, longamente descrito pelo Monge Guiberto de Nogent, que lhe inspira a famosa frase que se tornou paradigmática na historiografia: “Comuna, palavra nova, palavra execrável!”). Mas vemos, muitas vezes, duques ou condes, como os de Champagne, desempenharem um papel favorável à origem das comunas. De fato, a formação das comunas urbanas é paralela à afirmação das comunidades rurais e à multiplicação de suas cartas de franquia. Como essas últimas, as cartas urbanas são, geralmente, o objeto de um acordo negociado e sem violência; nesse caso, entre comerciantes, aristocratas e a autoridade condal, por exemplo, pela instituição do cargo dos cônsules, que exercem o poder nas cidades do sul da França. Em outros lugares é o próprio rei que concede em bloco as franquias, mas, comumente, se reserva o direito de nomear as principais autoridades municipais, como em Castela e em Paris, onde o rei da França evita permitir o que ele concede às outras cidades do reino, nas quais vê um

apoio e um reforço militar útil contra seus vassallos insubmissos. A ideia de um confronto entre a “burguesia” (considerada revolucionária) e a aristocracia (necessariamente feudal e conservadora) aparece, portanto, como uma projeção historiográfica pouco fundada. De fato, a hostilidade principal à formação das comunas vem dos clérigos, e é aí onde o bispo mantém o controle das cidades que o movimento prontamente passa ao confronto violento.

Assim como a anacrônica noção de liberdade, devemos colocar em questão a suposta “democracia” dos governos urbanos. A cidade, fortemente hierarquizada, está nas mãos dos mais ricos. As comunas do século XII são o fruto de uma colusão entre a aristocracia cavaleiresca e a elite dos mestres de ofícios. Por mais surpreendente que isso possa parecer, a aristocracia é muito presente na cidade. Quer se trate dos dominantes rurais que se instalam próximo ao núcleo do bispo ou do conde dos quais são vassallos, quer se trate de simples servidores que vivem no séquito de um senhor, o grupo de *milites* representa muitas vezes um décimo da população urbana, especialmente no sul da França e na Itália, onde o fenômeno da urbanização se desenvolve precocemente e com maior amplitude, mas também em outras regiões, nas cidades onde residem reis e príncipes. As famílias aristocráticas estão em vantagem na cidade, impondo o respeito por sua força militar, impressionando por seus palácios, pela abundância de sua criadagem, pelo esplendor de suas festas e de suas viagens. Enquanto se envolvem, por vezes, nas atividades produtivas ou comerciais, como o armamento naval em Veneza, os aristocratas enchem a cidade de torres, ultrapassando uma centena em Florença, Verona e Bolonha, mas também fora da Itália, como em Ratisbona, onde atingem o número de oitenta. A função militar dessas torres responde às necessidades de lutas entre clãs e partidos, mas seu caráter simbólico é também determinante e conduz a uma intensa competição para ganhar em altura. Embora residindo na cidade, os aristocratas permanecem vinculados ao mundo rural, por seus bens

fundiários, cuja gestão entregam a homens de confiança escolhidos na cidade, e pelos vínculos familiares ou de associação política com os dominantes que guardam as aldeias e os castelos rurais. As grandes famílias, como os Colonna e os Orsini, que, graças aos favores pontificais, controlam Roma e seus arredores a partir do século XIII, os Bardi em Florença, os Visconti em Milão, ou os Ziani em Veneza, possuem o principal do solo urbano e controlam o alto clero (não é raro que metade dos bispos e cônegos provenham de suas fileiras). Essa aristocracia urbanizada é muitas vezes a própria origem das comunas e se apropria de seu governo ao menos até o fim do século XII.

Muitas vezes, consideramos que o governo urbano tende a passar às mãos dos principais comerciantes e mestres de ofícios, que formam o que chamamos na Itália o *popolo grasso*, que se apoia no *popolo minuto* para afastar seus antigos aliados aristocráticos. De fato, ao menos nos séculos XII e XIII, comerciantes e artesãos formam apenas um grupo à parte, claramente separado da aristocracia dos *milites*: eles são geralmente misturados e se unem, ao menos parcialmente, em uma mesma elite urbana que combina atividades artesã-comerciais e reivindicação de “nobreza”, espírito contábil e ética cortês. Apesar de etiquetas, por vezes enganosas, os conflitos urbanos geralmente articulam as facções da elite certamente distintas, mas sociologicamente muito próximas. Suas lutas não são menos intensas e rompem, por vezes duravelmente e sem solução, o tecido social urbano, oferecendo, assim, um espaço ao *popolo minuto*. Mas, mesmo que obtenha assembleias e representantes próprios (como o governante do povo), estamos longe de uma situação democrática. O verdadeiro poder é exercido pelos ofícios mais influentes, como os fabricantes de tecidos, ourives e peleiros, e exclui os ofícios julgados inferiores – construtores, carpinteiros, açougueiros e ofícios do couro. Geralmente, algumas famílias conseguem se apropriar das incumbências municipais, por exemplo, em Flandres, onde se constituem verdadeiras dinastias de conselheiros

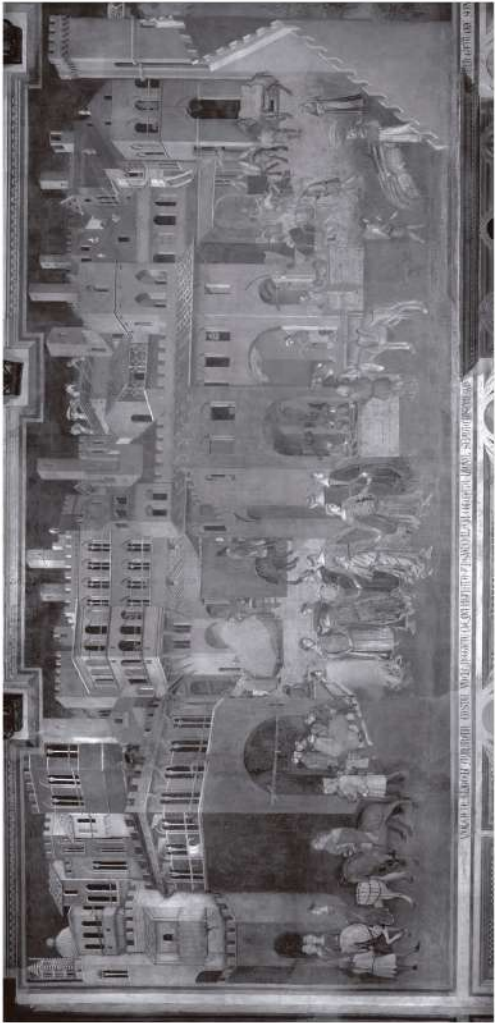
municipais. É somente no fim do século XIII e durante o século XIV que o *popolo minuto* de ofícios inferiores e de trabalhadores assalariados adquire mais força, faz valer suas reivindicações e obtém um espaço de participação nas instituições urbanas, como em Florença em 1292, ou já em 1253 em Liège, e em 1274 em Gand, onde o movimento de tecelões que deixa a cidade em sinal de protesto espalha-se por Flandres. Mas, no fim da Idade Média, a camada superior de comerciantes e artesãos assume o controle. Na Itália, as famílias de grandes comerciantes e banqueiros, das quais os Médici de Florença são o exemplo típico, assemelham-se à aristocracia e se apropriam de um poder que se torna finalmente dinástico. Do mesmo modo, ao contrário de seu *status* inicial, as cidades de Castela passam duravelmente, durante os séculos XIV-XV, ao controle de uma nova aristocracia e se convertem, assim, em instrumentos de controle do território nas mãos dos senhores.

Quanto às atividades especificamente urbanas – o comércio, a produção artesanal e o início do banco –, elas estão longe de corresponder às normas da racionalidade econômica que o sistema capitalista estabelecerá a partir do século XVIII. É, portanto, mais que arriscado falar, para a Idade Média, em mercado regido pela lei da oferta e da procura, ou ainda em livre-concorrência. Na cidade, as atividades produtivas são organizadas em ofícios cujas regulamentações meticulosas, estabelecidas a partir do século XII, determinam as normas de produção e de qualidade dos produtos, os preços, os salários e as condições de trabalho. Monopólio reservado aos habitantes da comuna e às pessoas cooptadas por seus membros, os ofícios do artesanato são fortemente hierarquizados. O mestre de *atelier* administra os companheiros que ele emprega, muitas vezes por dia ou por mês, a menos que, satisfeito com os melhores, ele os associa à sua atividade por um longo prazo. Quanto aos aprendizes, contratados por oito a dez anos, alojados e alimentados, mas privados de salário por sua ausência de qualificação, esses sofrem uma pressão ainda mais forte. Uma estrutura corporativista assim,

estranha às regras do mercado, manifesta bem a “rejeição visceral da Idade Média pela concorrência” (Robert Fossier). A exigência de qualidade, definida pelas normas dos ofícios, é mais importante do que o aumento da produção; as regras da rentabilidade não se impõem mais do que a preocupação com uma maximização das receitas e com o tempo de atividade, como mostra o fato de que, ainda no século XVII, os artesãos não trabalham mais do que cerca de 180 dias por ano. O investimento permanece limitado e as considerações não econômicas determinam amplamente o uso de benefícios (poupança para a previsão de crises, aquisição de terras, fundações religiosas, investimento no outro mundo). Enfim, a relação salarial estabelecida entre mestres e companheiros conserva traços muito diferentes daqueles que o desenvolvimento do capitalismo imporá. É ainda uma relação muito personalizada, que não se estabelece conforme as regras de um “mercado de trabalho”, mas leva em conta amplamente as pessoas e suas relações interindividuais, como sugere especialmente o grande papel que desempenhou os avanços e as remunerações em espécie.

Contudo, a cidade é incontestavelmente, a partir do século XII, um mundo novo. Nela se desenvolvem novas atividades e se esboçam mentalidades singulares, enquanto a Igreja demoniza a cidade, Babilônia moderna, lugar de pecados e de tentações. Mas os clérigos hesitam: a Jerusalém celeste não oferece outro modelo de cidade, ideal dessa vez? Importantes setores da Igreja se abrem ao fenômeno da urbanização, optam por assegurar a redenção dos cidadãos e colaboram para o estabelecimento de uma “religião cívica” que entrelaça a reverência devida à instituição eclesiástica e a afirmação de uma identidade urbana própria. A cidade implica uma maneira de viver específica, marcada pela densidade e pela diversidade de seus habitantes e por uma paisagem própria, cujos afrescos do *Bom Governo*, pintados por Ambrogio Lorenzetti no Palácio Público de Sena (1338-1339), dão uma imagem exemplar (Fig. 10). Com certeza, é

normal encontrar no interior de redutos das cidades medievais terras cultivadas e mesmo gado, o que, junto à presença de torres e muitas vezes de um castelo, atenua a distinção entre mundo urbano e mundo rural (uma vez que as aldeias são frequentemente fortificadas). À vista, porém, impõe-se a rua, estreita e mal-iluminada, com suas casas em andares e suas bancas abarrotadas de diversos produtos, suas imundícies difíceis de eliminar e seus porcos fazendo as vezes de garis (geralmente dedicados a Santo Antônio, beneficiam-se como tal de uma completa liberdade de circulação). É necessário, igualmente, evocar o lugar público no qual se erigem a câmara municipal e o campanário, numerosas tavernas, os “banheiros públicos” e outros lugares onde as autoridades municipais do fim da Idade Média se dedicam a organizar a prostituição, considerada um “serviço comum” útil à paz pública.



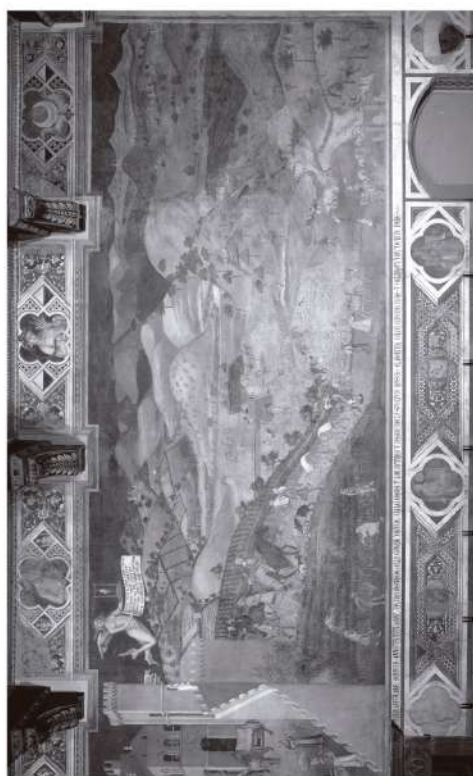


Figura 10: A cidade e o campo circundante: os efeitos do Bom Governo, conforme os afrescos de Ambrogio Lorenzetti (1338-1339); Palácio Público de Sena).

A cidade é ainda um estado de espírito novo e, se é anacrônico fazer reinar nela “o espírito empresarial”, ao menos se faz sentir nela a onipresença do dinheiro, a valorização do trabalho e o espírito contábil que os manuais de comerciantes e as escolas de comércio ensinam. A cidade é também, em alguns casos notáveis, uma atividade intelectual animada, que se concentra em torno das escolas catedrais, colégios, e depois universidades, e que vem apoiar uma produção crescente de livros manuscritos nos *ateliers* laicos que ultrapassam em breve os *scriptoria* monásticos. Nos séculos XII e XIII, os meios escolares e universitários são notavelmente abertos às novidades do mundo urbano, em interação fecunda com ele, e são incitados por suas inovações a lhes propor, por sua vez, o campo do pensamento (Jacques Le Goff). A efervescência intelectual é tão intensa que comumente assume a

forma de discussões públicas que animam praças e ruas, como sugere no fim do século XII Estêvão de Tournai, abade de Sainte-Geneviève em Paris: “A Trindade indivisa é seccionada e despedaçada nas junções. Há tantos doutores quanto erros, tantos auditórios quanto escândalos, tantos lugares públicos quanto blasfêmias”. Contudo, a despeito de todas essas novidades, a consciência de uma oposição entre o modo de vida urbano (a civilidade) e o modo de vida rural, qualificado a partir de 1380 como ambiente de “rusticidade”, emerge somente de modo tardio e parcial. Os códigos de valores se mantêm fortemente influenciados pelas oposições tradicionais (cortesia/vilania) e as classes urbanas se esforçam, na proporção de seu sucesso, para imitar os modelos aristocráticos. É o caso, em primeiro lugar, de grandes comerciantes e de mestres dos principais ofícios, mais próximos da aristocracia pela forma de vida, pelos valores cortesões que compartilham e pelos vínculos familiares que se esforçam por tecer.

Cidades e transações na estrutura feudal

Na impossibilidade de expor aqui em mais detalhes as formas de desenvolvimento das realidades urbanas, evocaremos algumas questões gerais relativas à relação entre cidades e campo, e o lugar do fenômeno da urbanização no sistema feudal. É comum considerar a cidade e a “burguesia” que a habita como os fermentos de um questionamento da ordem feudal, o que parece confirmar o golpe fatal dirigido contra ela pelas revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII. José Luis Romero expôs com coerência essa visão, chegando a considerar que a revolução comercial e burguesa que ocorreu no século XI constituiu um fenômeno radicalmente externo à lógica do feudalismo e resultou na justaposição de dois sistemas econômicos e culturais distintos, um tendendo ao imobilismo de uma ordem tradicional enraizada no campo e dominada pela aristocracia, o outro caracterizado pelo dinamismo do mundo urbano e pelo gosto pela novidade próprio à mentalidade burguesa. Tendemos, porém, hoje a fazer prevalecer outra concepção, sublinhando que o desenvolvimento das transações e das cidades

é produzido pela dinâmica do próprio feudalismo e que ele finalmente a integra, apesar das tensões já mencionadas. Para Jacques Le Goff, existia na Idade Média “uma rede urbana inscrita no espaço e no funcionamento do sistema feudal”. O que dissemos sobre o papel dos poderes senhoriais, episcopais e condaís no desenvolvimento das cidades, sobre o desenvolvimento paralelo das comunidades rurais e das comunidades urbanas, bem como sobre o peso da aristocracia nas cidades, confirma essa integração das cidades ao sistema feudal. Como vimos também, o desenvolvimento urbano é suscitado pelo dinamismo do campo, especialmente pela produção do excedente que camponeses e senhores vendem na cidade e pela monetarização crescente dos tributos, que obriga os dependentes a aumentarem suas vendas e fornece aos senhores um numerário mais abundante. É a uma impulsão decisiva para as transações e para o desenvolvimento urbano, ao mesmo tempo que uma necessidade vital para o funcionamento dos senhores, nesse caso, para o pagamento dos tributos e a utilização suntuária (socialmente indispensável) da renda senhorial. É, portanto, arriscado descrever o sistema feudal como uma economia dual, separando, de um lado, uma economia rural de autossubsistência e, de outro, uma economia de mercado animada pelas cidades. Immanuel Wallerstein sublinhou vigorosamente que é errôneo considerar “o feudalismo, enquanto sistema, como a antítese do comércio. Ao contrário, até certo ponto, sistema feudal e desenvolvimento das transações estavam associados”. Pode ser necessário inclusive sugerir, como propõem certos historiadores, que a separação entre cidades e campo foi desejada ou ao menos encorajada pelos senhores (que, de fato, contribuíram para fortalecer as comunidades aldeãs e as comunas urbanas). Não foi, portanto, a existência de populações urbanizadas, consumidoras e não produtivas a condição de uma circulação de produtos e de espécies monetárias, que se tornou indispensável à realização da renda senhorial?

Seria conveniente também refletirmos sobre o *status* da “burguesia” medieval. O fato de vermos nos comerciantes e artesãos dos séculos XII-XIII o início da burguesia do século XVIII e XIX é uma tendência difícil de se combater na medida em que os fundamentos ideológicos do estudo da Idade Média foram lançados no momento do triunfo dessa classe. Contudo, uma visão teleológica assim produz sérios erros de perspectiva, projetando sobre a “burguesia” medieval a imagem da burguesia do século XIX (assim, lemos em Henri Pirenne: “que o capitalismo se afirme a partir do século XII, nossas fontes não permitem duvidar. O espírito que anima os grandes comerciantes que enriquecem é, desde o início, o espírito do capitalismo”). O estudo das cidades e dos meios urbanos na Idade Média devem, portanto, encarregar-se de revelar as profundas diferenças de práticas e mentalidades, ocultas pelas semelhanças aparentes e por uma continuidade postulada pelo senso comum. Além dos aspectos já mencionados, não devemos esquecer o caráter quantitativamente limitado do desenvolvimento urbano (a Idade Média permanece um mundo essencialmente rural). Certamente, dissemos que o sistema feudal teve necessidade de um desenvolvimento das transações e, portanto, dos grupos sociais encarregados da circulação de mercadorias; mas ainda é necessário precisar, como o faz Alain Guerreau, que isso se obtém sob a condição de manter esses grupos, ou ao menos essas atividades, em posição dominada. Diferentes mecanismos são empregados, e é uma das funções do esquema das três ordens do feudalismo, do qual falaremos um pouco mais adiante, relegar os novos grupos urbanos, confundidos com os camponeses, ao seio da ordem inferior de “trabalhadores” (*laboratores*) e de lhes negar qualquer especificidade. A lógica feudal está aqui em ação, e a manutenção desse modelo ideológico, assim como sua institucionalização, na organização dos estados gerais até 1789 consolida com clareza a posição política e socialmente dominada dos grupos urbanos.

Mas a própria atitude da “burguesia” manifesta mais claramente ainda sua subordinação. Com efeito, comerciantes, artesãos e banqueiros enriquecidos têm apenas um desejo: encontrar um lugar no campo, adquirir feudos; se possível, serem adubados e se esforçarem para que os outros acreditem que eles pertencem a uma linhagem de nobreza antiga. Ainda no século XV, os comerciantes barceloneses, entre outros, voltam-se para as receitas fundiárias ou senhoriais, instalam-se nas regiões mais aristocráticas, enchendo suas bibliotecas de obras cavaleirescas. Não poderíamos dizer mais claramente que, a despeito da aparição de um investimento na produção artesanal ou no comércio, a Idade Média permanece fundamentalmente dominada por uma lógica de controle da terra (Marx escreveu – em uma fórmula que não está imune à crítica, mas que possui a vantagem de nos fazer levar em conta a lógica de conjunto de um sistema social em vez de julgar isoladamente certos elementos seus – que “na Idade Média o próprio capital, bem como o ferramental artesanal, possui esse caráter de propriedade fundiária”, enquanto “na sociedade burguesa dá-se o inverso”). Ora, um “burguês” cujo ideal é abandonar a atividade comercial ou artesanal a fim de inscrever sua ascensão social numa terra e num *status* nobiliário nada tem em comum com o que entendemos hoje pelo termo “burguesia” (que supõe que o lucro proveniente da atividade econômica é essencialmente destinado a ser reinvestido como capital). Certamente, o desenvolvimento de realidades urbanas e burguesas conduzirá com o tempo à destruição do sistema feudal, e é, portanto, tentador identificar a partir da Idade Média os germes desse processo. E ainda que seja recomendável buscar em qualquer realidade histórica aquilo que antecipa seu futuro, convém evitar falsas perspectivas da teleologia. Esse problema de grande complexidade exigiria reflexões mais elaboradas, mas, ao menos, podemos destacar que, durante os séculos medievais, o desenvolvimento dos comerciantes e das cidades continua integrado à lógica do feudalismo, que é suscitada por sua dinâmica e, por sua vez, serve a ela. Produção artesanal,

transações comerciais, trabalho assalariado e grupos urbanos são vários elementos que formarão, a partir do século XVIII, os componentes essenciais de um novo sistema. Mas, anteriormente, existem apenas como fragmentos modestos, isolados em um sistema cuja lógica é outra. Parece, portanto, perigoso lhes atribuir o sentido que assumirão quando dispostos conforme à lógica do sistema capitalista.

A tensão realeza/aristocracia

Como vimos, os séculos IX-XI são marcados por uma disseminação da autoridade, finalmente apropriada pelos castelões e senhores. Desde então, são eles que, com alguns condes e duques (e igualmente com os bispos e mosteiros que detêm um poder senhorial), compartilham o essencial do comando sobre as pessoas. Como o do imperador, e com importantes diferenças geográficas, o poder dos reis é apenas simbólico. Não controlam o território de seus reinos e dispõem apenas de um apoio administrativo derrisório.

Assim, o soberano francês só possui poder real no domínio muito exíguo que tem diretamente, em torno de Paris e Orleans: o resto do reino é concedido em feudos, que se tornam praticamente autônomos na posse de grandes aristocratas (duque de Borgonha, condes de Champagne, de Vermandois ou de Flandres), enquanto todo o oeste é em breve mantido em feudos pelo soberano inglês, Henrique II Plantageneta; quanto ao sul – Toulouse e o Languedoc –, escapa totalmente ao soberano capetiano. Na Alemanha, onde o imperador é também rei da Germânia, o efeito mosaico é ainda mais acentuado, e o soberano se beneficia apenas de um domínio direto tão compacto quanto o do rei da França, o que o torna muito insuficiente para suas necessidades. Enfim, as realezas escandinavas e eslavas dispõem apenas de um poder extremamente restrito.

Contudo, os reis existem e desfrutam de um prestígio que geralmente não é contestado. Sua legitimidade possui fontes diversas: a conquista militar,

considerada sinal do favor divino; a eleição, princípio em declínio, ao qual se recorre, todavia, em certos casos de interrupção dinástica; a designação pelo rei precedente ou a sucessão dinástica, que tende a prevalecer (mas a prudência incita, muitas vezes, a coroar o herdeiro enquanto seu predecessor está vivo). O prestígio da figura real na Idade Média repousa, sobretudo, na sagração, já praticada pelos visigodos, depois com brilho pelos carolíngios e, enfim, generalizada no Ocidente (com exceção de Castela, que permanece uma “realeza sem sagração” e deve, sempre, esforçar-se para compensar esse déficit de sacralidade (Teófilo Ruiz)). Durante esse rito, cuidadosamente codificado pela liturgia e realizado por um colégio episcopal, o soberano é ungido com um óleo santo, como os reis do Antigo Testamento, o que lhe confere um caráter sagrado. Certos signos, como o fato de vestir, momentaneamente, a dalmática do subdiácono ou um manto usado como a casula do sacerdote, parecendo fazê-lo entrar no corpo eclesiástico, como as menções da unção sacerdotal durante o rito. Contudo, diferentemente do *basileus* bizantino, que tem o *status* de um sacerdote, os clérigos ocidentais se apressam em sublinhar que o rei continua um laico e recusam com veemência toda evocação explícita dos reis-sacerdotes bíblicos (Melquisedeque, por exemplo). Mesmo na França, onde, conforme a lenda, a unção é realizada com o óleo da santa ampola, milagrosamente trazido por uma pomba durante o batismo de Clóvis, “o rei se aproxima, sem atingi-lo, de um caráter propriamente sagrado” (Jacques Le Goff). Ainda que a sagração não baste para estabelecer uma “realeza sagrada” que integraria o rei ao clero, ao menos eleva-o um pouco acima dos outros laicos, quando é investido de uma missão nobre desejada por Deus (diz-se inclusive, por vezes, “coroados por Deus”; cf. Fig. 46). O melhor sinal dessa “aura” é o poder taumatúrgico conferido pela sagração aos reis da França e da Inglaterra, que, segundo a crença, curam durante cerimônias públicas a doença chamada escrófula (Marc Bloch). Mas, se a sagração concorre inegavelmente para a afirmação da figura real, é ambígua. Inclui, com efeito, o juramento de

defender o povo cristão e de lutar contra os inimigos da Igreja; e os clérigos não se privam de insistir sobre as obrigações que incumbem ao rei em virtude da sagração. Mesmo que o ritual engrandeça o príncipe, mostrando que é escolhido por Deus, manifesta de maneira mais vigorosa ainda que seu poder emana da Igreja (e não apenas da força dos vínculos de sangue). Mesmo que a leitura real da sagração se esforce por afrouxar esse controle, o rito coloca a realeza numa forte dependência simbólica em relação ao clero e às representações eclesiásticas.

Conforme os *Espelhos dos príncipes*, que formam, para fins pedagógicos, o retrato ideal do rei, ele deve ser não apenas valente e bravo na guerra, para defender a paz e o bem comum, mas igualmente justo, humilde, caridoso e magnânimo. Cada vez mais quer-se que ele seja sábio, quer dizer, solícito às verdades divinas e versado em várias disciplinas, como foi, mais do que qualquer outro, Afonso X de Castela; e se repete, após o *Policraticus* de João de Salisbury, o adágio segundo o qual “um rei iletrado é como um asno coroadado”. O rei medieval deve ser – é um elemento decisivo de seu poder – um rei cristão, e os soberanos ocidentais rivalizam na matéria: vários se dizem “muito cristãos”, em particular o francês, que monopolizará esse título a partir do século XIV, enquanto os reis hispânicos reivindicarão a designação de “católicos”. Nesse sentido, o poder real repousa sobre uma adequação às normas ideológicas definidas pela Igreja. E ninguém melhor do que Luís IX, da França, satisfará essa exigência, levada, em seu caso, aos mais extremos escrúpulos de uma devoção e penitência quase monásticas. O italiano Salimbene diz que ele parece mais um monge do que um guerreiro. Em todo caso, ele é o rei cristão ideal, completamente laico, conforme ao modelo desejado pelos clérigos, o que lhe concederá as honras de uma canonização única entre os reis da Europa Ocidental após o século XII (Jacques Le Goff).

O poder monárquico se concentra essencialmente na pessoa do próprio rei. É por isso que os soberanos do período aqui considerado são itinerantes.

Eles têm, com certeza, uma capital privilegiada, ou muitas vezes duas, mas devem se deslocar sem cessar, pois sua presença física é necessária para dar força às suas decisões. Porém, o rei não é só: seus parentes desempenham, muitas vezes, um papel político, benevolente (o rei capetiano confia territórios em apanágio a seus irmãos) ou hostil (a revolta dos filhos de Henrique II o Plantageneta); seu séquito doméstico se divide com as incumbências da casa real, que se tornam pouco a pouco funções políticas que permitem participação no conselho do rei (o condestável é encarregado dos cavalos e também da guerra, o camareiro serve como tesoureiro, o chanceler, geralmente um homem da Igreja, redige e autentica os documentos reais). Enfim, os grandes vassallos se reúnem na corte do rei, em companhia de um número crescente de especialistas, clérigos e juristas, mas também de astrólogos e médicos. É somente durante o século XIII que a corte real tende a se fracionar em órgãos especializados, como o Parlamento, que se consagra aos assuntos de justiça, ou o Tribunal de Contas, encarregado das receitas reais.

O poder do rei repousa inicialmente sobre seu domínio, que por muito tempo fornece o essencial de suas finanças. O rei da Inglaterra, assim como, em menor medida, o da França, controla uma sólida proporção do solo de seu reino, em particular as florestas, e pode “viver do seu [domínio]”, o que faz o imperador invejá-lo. A administração do domínio é confiada aos oficiais reais (superintendentes dominiais na França), que se encarregam de direcionar suas receitas para os caixas reais. Agregam-se aí diversos direitos econômicos, que ainda não diferem muito, senão talvez quantitativamente, da norma senhorial – direitos de pedágio ou de alfândega na Inglaterra, imposto sobre o sal (gavela) na França –, alguns subsídios excepcionais, no caso da cruzada, por exemplo, e diversos recolhimentos sobre a Igreja (percepções de receitas de sedes episcopais desocupadas; dízimo – 10% – para ocasiões particulares, que tendem pouco a pouco a se generalizar). A despeito da emergência de teorias da soberania real no século XIII, o poder

do rei conserva um tom eminentemente feudal. O rei compartilha os valores e o modo de vida da aristocracia, mesmo que pretenda dispor de uma dignidade e de prerrogativas que o colocam acima dela. Ademais, ele utiliza regras da vassalagem a seu favor na medida em que é reconhecido como senhor eminente de todos os vassalos enfeudados em seu reino. Essa qualidade lhe permite intervir em numerosas ocasiões, tanto familiares e matrimoniais como ligadas à transmissão dos feudos. Em posição de árbitro ou de juiz, fiador do costume feudal, ele consegue jogar a seu favor o direito de confisco (*droit de commise*) e recuperar, assim, o controle direto de certos feudos. É também como senhor feudal que convoca para seu *ost* (exército) “o *ban* e o *ban-posterior* – quer dizer, seus vassalos diretos e indiretos –, o que ele só consegue se puder fazer com que esses últimos tenham alguma punição em caso de violação. O rei recorre, portanto, seguidamente, ao serviço de pedestres, camponeses livres ou milícias urbanas, e logo em número crescente, de mercenários.

O rei dispõe de uma gama variada de meios para estender seu domínio direto ou seu reino. Além da arte de exercer o direito feudal, podemos mencionar as boas alianças matrimoniais (Leonor concede a Aquitânia a Luís VII, e, mais tarde, após um divórcio infeliz para o capetiano, ao inglês Henrique II).

Mas a conquista é ainda o meio mais seguro, e o que dá ao poder real a maior firmeza. É por isso que, após a vitória de Guilherme o Conquistador, e durante o século XII, o reino da Inglaterra, com suas extensões sobre o continente, é um dos mais sólidos da Europa. O Conquistador se atribui um quinto das terras, em particular as florestas, e uniformiza as instituições feudais a seu favor. O exercício da justiça real ou ducal é mantido; os xerifes (administradores das *shires*, equivalentes aos viscondados normandos) provêm diretamente do rei que, único na Europa, conserva um direito exclusivo de fortificação. Mas se o poder dos xerifes chega ao seu apogeu no início do

século XII, é em seguida pouco a pouco restringido pela extensão dos direitos de justiça e de autonomia dos senhores laicos ou eclesiásticos, e depois pelos privilégios dos burgos. Com Henrique II Plantageneta (1154-1189), os domínios continentais do rei inglês se estendem, além da Normandia, a Anjou, Bretanha, Poitou e Aquitânia. Ora, esse território considerável, que torna o inglês muito ameaçador, é também uma desvantagem. Não apenas seus feudos continentais o obrigam a prestar tributo ao rei da França, mas Henrique II, durante seu reinado, cansa-se de manter a unidade de territórios desmedidamente estendidos e, além disso, separados pelo mar. O sonho angevino e o obstáculo aquitano implicam necessidades de dinheiro jamais satisfeitas e contribuem finalmente para enfraquecer uma realeza inglesa ainda dotada de sólidas vantagens. Do mesmo modo, devemos mencionar entre os reinos ocidentais mais firmes aquele que os normandos estabelecem na Sicília e no sul da Itália no século XII, assim como os reinos hispânicos envolvidos na Reconquista. Aí, o rei, senhor da guerra e da terra, desfruta de um forte prestígio e consegue, em nome de sua função na luta contra o infiel, manter importantes prerrogativas, especialmente controle sobre os castelos, que são restituíveis. Além do *ost* feudal, ele pode exigir o auxílio de milícias urbanas, e uma parte importante de seu poder repousa sobre os *Concejos* urbanos, nos quais estabeleceu a rede e aos quais concedeu amplas prerrogativas. Assim, a realeza fundada sobre a conquista consegue, melhor que as outras, ordenar o sistema feudal a seu favor.

No caso francês, a guerra permite não aumentar o reino, mas recuperar seu controle. A época de Felipe II Augusto (1180-1233) é decisiva: seu nome, que se refere à extensão do domínio real durante seu reinado, não é usurpado, uma vez que, diante dos filhos de Henrique II, Ricardo Coração de Leão e João Sem-Terra, ele recupera a Normandia, Anjou e depois Poitou, o que confirma sua vitória evidente em Bouvines em 1214 contra a coalizão formada por João Sem-Terra e o Imperador Otão IV. Sobre o continente, e

muito longe de sua ilha, o rei da Inglaterra possui apenas a Aquitânia (Guiena e Gasconha), mas a rivalidade franco-inglesa, temporariamente suspensa, ressurgirá no século XIV. E depois, sob Luís IX (1226-1270), o fim vitorioso da cruzada contra os albigenses, celebrada pelo tratado de Paris (1229), permite ao rei controlar Languedoc, enquanto os outros territórios do conde de Toulouse são transmitidos à sua filha, que se casa com um irmão de Luís IX, e retornam à coroa em 1271. O domínio direto cobre, a partir daí, os três quartos do reino, e São Luís, após a morte do Imperador Frederico II, aparece como o soberano mais poderoso do Ocidente.

Duas funções fundamentais são reconhecidas ao rei: ele deve garantir a paz e a justiça. O problema da paz, essencial ao bem público e, durante um tempo, ocupação direta da Igreja, retorna pouco a pouco aos soberanos. Disso resulta, sobretudo, o direito de conduzir guerras justas – e é ainda a Igreja que reivindica muitas vezes a capacidade de determinar a legitimidade do uso de armas. Com respeito à justiça, ela é o dever essencial dos reis que se dedicam, sobretudo a partir do século XIII, a exercer efetivamente essa função. Os reis – e não mais apenas o imperador – afirmam, então, seu direito a legislar (por éditos, decretos ou *fueros*) e reivindicam a lei como base de seu poder. Esse é já o caso de Rogério II da Sicília e Henrique II Plantageneta e, mais tarde, de Luís IX da França e de Afonso X de Castela, a quem é vinculada uma obra jurídica considerável, incluindo especialmente a coleção das *Siete Partidas*, enquanto o Imperador Frederico II desenvolve um verdadeiro culto à justiça, cuja alegoria ele representa acima de seu busto, no portão de Cápuia. O rei pretende ser a encarnação da lei, a “lei viva” (*lex animata*). Mas se ele proclama a lei, ele também deve respeitá-la, pois é, ao mesmo tempo, seu senhor e servidor. Na prática, os reis tentam atrair para si os casos considerados reais, e, sobretudo, fazer uso da possibilidade de julgamentos em apelos de sentenças senhoriais ou condaís. São Luís muito particularmente promove o apelo ao rei, sugerindo a imagem de um soberano que pessoalmente restaura a

justiça, sob seu carvalho de Vincennes (em realidade, se ele próprio ouve o caso, ele transmite sua resolução aos juristas profissionais). O sucesso do procedimento é tal que os processos afluem aos parlamentos reais na segunda metade do século XIII. Isso obriga a multiplicar os representantes – xerifes na Inglaterra, bailios senescais na França, *corregidores* na Península Ibérica –, que recebem em delegação o poder de julgar apelos em nome do rei, ao qual se acrescentam, depois, funções militares e fiscais (eles são geralmente assalariados e muitas vezes transferidos de uma região a outra para tentar garantir sua fidelidade). Essa tomada real da justiça é, portanto, um fenômeno geral mas sempre parcial, que ocorre a partir do início do século XIII na Inglaterra e em Castela, e cinquenta anos depois na França e em Aragão (mas jamais no império).

Seguem-se profundas modificações da concepção da justiça. Nos séculos XI e XII, quando os *plaid*s senhoriais ou condaís julgam em última instância, prevalece o costume, não escrito, mas periodicamente referido, cuja autoridade se funda na antiguidade suposta e em seu vínculo com uma memória profunda de tempos míticos dos ancestrais. Os *plaid*s se preocupam menos em resolver o caso com sentenças enunciando uma verdade absoluta do que em obter um acordo entre as partes, suscetível de restabelecer a paz social, ou, ao menos, de conter os conflitos nos limites aceitáveis. Essencialmente arbitral, a justiça se esforça, portanto, por chegar a uma reconciliação ou a um acordo negociado; e é por isso que, mesmo nos casos de sangue, ela recorre mais comumente às compensações financeiras do que aos castigos corporais. Enfim, seus meios são fracos e ela deve se ater ao procedimento acusatório, que coloca as duas partes face a face, e deixa ao acusador a incumbência de apresentar a prova que funda sua queixa. Nos casos mais graves não há outro recurso que não o de remetê-los ao “julgamento de Deus”, também chamado “ordálio”. Organiza-se, portanto, um duelo judiciário: cada parte escolhe seu defensor e a sentença depende do desdobramento do combate. Em outros casos, recorre-se a uma provação

– a mais frequente era caminhar sobre brasas ardentes ou se submeter à queimadura do ferro incandescente ou da água fervente –, cujo resultado é considerado como revelador da vontade de Deus. Na realidade, o processo pode se prolongar durante os dias seguintes, por exemplo, para analisar a cicatrização das chagas, o que deixa às partes presentes e à comunidade tempo para emitir um consenso (P. Brown). Mas a perspectiva de um ordálio e mais ainda de um duelo judiciário pode também ter um efeito dissuasor, levando à busca de um acordo negociado a fim de suspender a provação. E depois, ampliando as críticas emitidas desde o início do século XII por vários bispos, como Yves de Chartres, o Concílio de Latrão IV em 1215 proíbe os clérigos de participarem dos ordálios, o que lhes priva de preces indispensáveis ao seu bom desenvolvimento. Seu declínio se acelera, então, embora sejam ainda utilizadas durante o século XIII.

Com a reivindicação real da lei, é o conjunto de concepções da justiça que se transforma. Desde o século XII, o desenvolvimento do direito nas escolas e universidades é notável e os juristas adquirem um papel crescente. Junto ao estabelecimento do “direito comum”, que se refere a um direito romano amplamente glosado e entrelaçado ao direito de origem eclesiástica (direito canônico), os reis do século XIII se preocupam com os costumes que ordenam o registro por escrito. A redação dos costumários tem um duplo sentido, pois ainda que ela manifeste o reconhecimento real dos costumes, esses são ao mesmo tempo estabelecidos e interpretados pelos juristas encarregados da transcrição, enquanto o rei manifesta, assim, seu controle sobre o próprio costume e sobre o território ao qual se aplica. A legitimidade dos julgamentos do rei, diretos ou em apelo, funda-se, a partir daí, em um *corpus* escrito do qual ele é o fiador e que inclui o direito comum (para todo o reino) e o direito costumário (particular). Desde então, a concepção arbitral da justiça desaparece em favor de um cuidado em atualizar a verdade conforme a lei. É por isso que, no fim do século XII e, sobretudo, no século XIII – e inicialmente para os casos mais graves de heresia e de lesa-

majestade (atentado à dignidade real) –, o procedimento acusatório é substituído pelo procedimento inquisitório: o juiz não é mais um árbitro e deve, a partir daí, punir todo atentado à ordem pública; possui, portanto, a faculdade de iniciar a ação penal e é a ele que retorna a incumbência da prova. Muito nova, essa concepção da justiça permanece basicamente impotente nos fatos (os juízes pronunciam a maioria de seus julgamentos por contumácia), e percebemos muito rapidamente que a única prova digna de fé é a declaração dos acusados. Ainda que essa opção seja lógica em um tempo no qual se desenvolve também a declaração em confissão, ela conduzirá, no fim da Idade Média e durante a Era Moderna, à generalização da tortura como meio legítimo de obter a declaração judiciária. Enfim, a nova concepção da justiça leva a uma redução das compensações financeiras, e, sobretudo a partir do século XIV, a um desenvolvimento de penas infamantes (exposição ao pelourinho, rituais de humilhação como a procissão dos culpados, nus, através da cidade) e de castigos corporais adaptados à diversidade dos delitos (mutilação das mãos, da língua ou do nariz, esquartejamento, divisão do corpo em pedaços nos casos de pior traição).

No século XIII, a concepção de poder real, então, muda. Outrora, o rei era, ao mesmo tempo, um senhor feudal em meio a outros e um ente nos limites do sagrado, desfrutando do paralelo com o Cristo-rei que reina nos céus. A partir daí, ele afirma sua preocupação com a coisa pública (*res publica*) e reivindica uma soberania estendida a todo seu reino e fundada sobre a lei. Com certeza, os progressos do poder real se devem em boa parte à hábil manipulação das regras feudo-vassálicas, e nesse sentido a aristocracia está determinada a defender uma ideia do rei como *primus inter pares* (primeiro entre iguais). Contudo, reivindicando uma legitimidade fundada sobre a lei, o rei se esforça, ao menos em teoria, por abandonar essa lógica. Disso resulta uma crescente oposição e as lutas entre reis e barões provocam muitas intrigas. Assim, João Sem-Terra, derrotado, deve conceder

a Grande Carta em 1215, que prevê o controle do rei por um conselho de barões, enquanto, de 1258 a 1265, a Inglaterra é abalada pela revolta desses últimos. Em vez de relatar inúmeros episódios, sublinharemos que a tensão entre monarquia e aristocracia é consubstancial à organização feudal. Ela é sempre ativa, seja no sentido de uma disseminação da autoridade (sobretudo, entre os séculos IX e XI, mas por vezes também mais tarde), seja no sentido de recuperar uma certa unidade e reforçar os poderes mais eminentes (sobretudo a partir do século XIII). Contudo, esse segundo movimento continua limitado. A recuperação da justiça é de grande importância, mas sempre parcial. O rei permanece muito longe de exercer o monopólio do poder legítimo e de controlar verdadeiramente seu território; sua capacidade administrativa continua modesta. Em suma, o reforço do poder real não significa a formação de um verdadeiro Estado. A tensão monarquia/aristocracia, mesmo que jogue a partir daí a favor da primeira, continua inclusa na estrutura definida pela lógica feudal. Esse é um jogo feito de rivalidade e unidade, de conivências e desengajamentos, que esboça com certeza rupturas futuras, mas que não atingem a intensidade de uma alternativa – a nobreza ou a monarquia – de onde sairá, no século XVII, o Estado.

Conclusão: as três ordens do feudalismo

Três relações sociais fundamentais foram convocadas até aqui para dar conta da organização feudal: a relação senhores/dependentes; a distinção nobres/não nobres; a interdependência e a oposição cidade/campo. É necessário acrescentar as relações de vassalagem, que configuram em parte as hierarquias no grupo dominante e lhe conferem uma coesão misturada a rivalidades. Essa relação, entre um senhor e o vassalo que se declara seu “homem”, por vezes “de mão e de boca”, é formalmente muito próxima daquela que vincula o proprietário do senhorio a seus dependentes; ambos, ademais, pensando-se nos termos da relação entre humanos e Deus

(*Dominus*). Elas são, contudo, de natureza e de importância radicalmente diferentes. A primeira concerne à ínfima minoria das classes dominantes, mas se beneficia da solenidade do ritual da homenagem; a segunda envolve uma quase-totalidade da população e envolve o essencial das relações de produção feudais.

Tão logo renunciamos considerar as relações vassálicas como o núcleo da sociedade medieval, como desejava uma historiografia centrada nos aspectos institucionais e políticos, surge uma polêmica semântica. Em vez de continuar a falar em sociedade feudal, o que parece destacar o feudo e as instituições da vassalidade que regulam sua restituição, não seria preferível a noção de sociedade senhorial? Com certeza, o senhorio é, de fato, a unidade social de base, na qual se instaura a relação de dominação e de exploração entre dominantes e dominados. O argumento é muito válido, uma vez que pretende enfatizar a vassalidade para o senhorio e para a relação de *dominium* que aí se estabelece. Mas podemos também observar que a especificidade do senhorio – a união do poder sobre as terras e do poder sobre as pessoas – está estreitamente associada ao desenvolvimento de feudalização, ou, melhor, à disseminação da autoridade da qual ela é uma das modalidades. E se as instituições vassálicas desempenham um papel na afirmação da dominação senhorial, elas contribuem notavelmente, independentemente da associação com os outros vínculos, especialmente de parentesco ou de amizade, à distribuição de posições dominantes na relação de *dominium*. Mas, sobretudo, os termos clássicos de sociedade feudal e de feudalismo provêm de uma convenção tão solidamente ancorada que é mais fecundo transformar sua compreensão do que modificar seu nome: “se feudal serve correntemente para caracterizar sociedades das quais o feudo não foi certamente o traço mais significativo, nada há aí que contradiga a prática universal de todas as ciências [...]. Por acaso nos escandalizamos se o físico persiste em chamar átomo, quer dizer indivisível, o objeto de suas mais audaciosas dissecções?” (Marc Bloch). Como disse Jacques Le Goff, as

estruturas que funcionaram na Europa do século IV e XVIII necessitam de um nome, e “se é necessário manter ‘feudalismo’, é porque, de todas as palavras possíveis, é essa que melhor indica que tratamos de um sistema”.

É claro que foi de uma forma sensivelmente diferente – o que nada tem de anormal – que a sociedade medieval se pensou. Os dominantes tinham, para esse fim, elaborado o esquema das três ordens, estabelecendo na sociedade uma divisão funcional entre “aqueles que oram” (*oratores*), quer dizer, os clérigos, “aqueles que combatem” (*bellatores*), reservando, assim, aos *milites* uma atividade guerreira que era inicialmente própria a todos os homens livres, e “aqueles que trabalham” (*laboratores*), ou seja, todos os outros. À complementariedade das três ordens – cada uma delas considerada indispensável às outras duas e ao bom funcionamento do corpo social – que prevalece inicialmente, segue-se rapidamente uma clara hierarquia entre elas. Esse modelo aparece na época carolíngia, nos escritos de Haimon d’Auxerre, e depois no início do século XI, em Adalberão de Laon e Gérard de Cambrai, dois bispos ligados ao poder real. É, então, uma arma do clero secular contra o poder dos monges, e do rei contra a força da aristocracia. Após um longo eclipse, durante o qual predomina uma oposição dual que contrapõe clérigos e laicos, é no fim do século XII que o esquema tripartite se impõe, no curso da Inglaterra e da França, antes de se generalizar, mas sem destronar a dualidade clérigos/laicos, que conserva uma ampla pertinência. Suscetível de usos diversos, é colocada frequentemente ao serviço da reafirmação do poder real face aos senhores e dos bispos face aos monges, contribuindo, ao mesmo tempo, para manter em posição subalterna os novos grupos urbanos, fundidos com os dependentes rurais na massa daqueles que penam no trabalho. Evidentemente, o modelo das três ordens não é uma descrição da realidade social; é uma construção ideológica conforme ao “imaginário do feudalismo” (Georges Duby). Todavia, ela se concretiza, mas tardiamente, na organização em ordens separadas de assembleia de Estados que a monarquia francesa convoca em

caso de necessidade entre 1484 e 1789. Enfim, enquanto suscetível de servir os interesses reais, o esquema trifuncional da sociedade provém de uma visão dominada pelo clero que, até o fim do Antigo Regime, permanece a primeira ordem da sociedade. De fato, ainda que pudéssemos identificar a aristocracia como classe dominante do sistema feudal, essa constatação é insuficiente, uma vez que a ideologia do feudalismo coloca acima dela a Igreja, cuja abordagem, tão indispensável, deve, agora, ser empreendida.

3* A *glandée* ou *panage* designa uma prática que permite o envio dos porcos para pastarem nas florestas e consumirem as bolotas dos carvalhos e as frutas das faias [N.T.].

4* No original, *adoubement*: cerimônia de investidura e ordenação do cavaleiro, que consistia em várias formalidades culminando com o ato solene de tocar com a parte plana de uma espada em seu ombro, braço ou mesmo pescoço [N.T.].

CAPÍTULO III

A IGREJA, INSTITUIÇÃO DOMINANTE DO FEUDALISMO

Falta, ainda, a tudo o que dissemos sobre o feudalismo, um elemento fundamental, o mais importante, sem dúvida. Com efeito, o esquema das três ordens define uma clara hierarquia, à frente da qual aparecem aqueles que oram, antes da própria aristocracia. Contudo, mais do que ao clero como casta separada, é à relação social que se estabelece entre os clérigos e os laicos que devemos prestar atenção. Expressa sob a forma de uma dualidade ou inscrita no esquema das três ordens, essa relação-oposição constitui uma estrutura essencial do mundo feudal, e os clérigos precedem sempre os laicos no cortejo social.

Mas o que é a Igreja na Idade Média? Proveniente do grego (*eklesia*: assembleia), o termo designa inicialmente a comunidade dos crentes; é esse sentido único que assume em Bizâncio, bem como no Ocidente durante os primeiros séculos da Idade Média. Depois, a palavra “igreja” passa a designar também a edificação onde se reúnem os fiéis e onde ocorre o culto. Na época carolíngia, os dois aspectos aparecem ainda indissociáveis, e o liturgista Amalário de Méis († 850) afirma: “essa casa é chamada *ecclesia* porque contém a *ecclesia*”. No século XII, os dois sentidos da palavra se tornam mais independentes, e Alain de Lille indica que a igreja é “tanto um lugar material como a reunião dos fiéis”. Essa materialização das realidades espirituais, que inscreve o sagrado nos lugares físicos, acompanha o

fortalecimento do poder dos clérigos e da instituição eclesiástica. Ademais, ao mesmo tempo, o termo “igreja” assume uma nova significação, que designa a parte institucional da comunidade, quer dizer, o clero. Desde então, as associações e mudanças constantes entre os três sentidos da palavra “igreja” constituem um instrumento ideológico notável, por exemplo, quando identificamos a igreja material (a edificação) e a Igreja espiritual (simultaneamente, comunidade terrena e Jerusalém celeste). Do mesmo modo, quando se explora a ambiguidade entre a Igreja como comunidade e a Igreja como instituição, uma sinédoque (na qual a parte vale pelo todo) concentra em seus guias clericais as virtudes associadas à comunidade de todos os cristãos. Ora, a partir dos séculos XI e XII, o termo “igreja” é, cada vez com mais frequência, identificado com seus membros eclesiásticos, uma vez que, para designar o conjunto dos fiéis, recorremos à noção de Cristandade, já esboçada no século IX (*christianitas* ou *populus christianus*). Essa questão semântica antecipa, portanto, o objetivo que este capítulo deverá atingir: o aumento da separação entre clérigos e leigos e o fortalecimento dos poderes da instituição eclesiástica.

Ainda que a significação comunitária da Igreja tenda a ser eclipsada, não pode desaparecer totalmente. Para que a legitimidade da instituição seja fundada sobre a substituição do todo por sua parte mais eminente, a palavra deve também significar toda a Cristandade. Assim, se a Igreja – identificada com o clero – ordena e dirige a sociedade, em seu sentido comunitário, ela é a própria sociedade. “No Ocidente latino dos séculos XI-XII, Igreja e sociedade terminam se tornando noções coextensivas” (Dominique Iogna-Prat). É impossível, portanto, tratá-la como um simples setor, dentre outros, da realidade medieval. Além disso, se a Igreja é a própria sociedade, não há sentido em recorrer à noção de religião como entendemos hoje, como crença pessoal livremente escolhida (esboçada no século XVI, por exemplo, por Bartolomeu de las Casas, ela só é consolidada pelo Iluminismo no século XVIII). A fé medieval se refere menos à crença íntima do que à

fidelidade no sentido feudal do termo, quer dizer, a uma fidelidade prática, manifestada por atos, palavras e gestos. Sobretudo, não poderia ser questão de escolha pessoal: uma pessoa é cristã porque nasce na Cristandade. É uma identidade recebida (pelo rito do batismo), que não se discute.

Ainda que a religião, no sentido contemporâneo do termo, não exista na Idade Média, as questões relativas à organização da Igreja, quer dizer, às relações entre os clérigos e os leigos, por um lado, e entre as pessoas e o mundo celeste, por outro, são evidentemente centrais, mas sem, no entanto, formar um setor autônomo delimitado e separado do resto da atividade coletiva. Elas estão, ao contrário, inseparavelmente imbricadas (“incrustadas”, conforme a expressão famosa de Karl Polanyi) no conjunto das realidades sociais. É necessário, portanto, parar de colocar o estudo da Igreja à margem da análise do feudalismo, sob o pretexto de que seria abrangido num capítulo “religião”, tendo apenas relações acessórias com as estruturas sociais. Repetimos novamente: a Idade Média ignora toda a autonomização do domínio religioso, uma vez que a Igreja como comunidade é a sociedade em sua globalidade, enquanto que, como instituição, é sua parte dominante, que determina suas principais regras de funcionamento. Como Alain Guerreau sugeriu vigorosamente, temos todo interesse em considerar a Igreja como a fiadora da unidade da sociedade feudal, sua coluna vertebral e o fermento de seu dinamismo.

Os fundamentos do poder eclesiástico

Unidade e diversidade da instituição eclesiástica

Sobre a Igreja, dizemos ser a instituição dominante do feudalismo: ela se reproduz com sucesso como instituição, mas sem que as posições em seu seio se transmitam de modo principalmente genealógico, como é habitual para uma classe social. Podemos, certamente, considerar o alto clero uma fração superior do grupo dominante, embora não forme, como clero, uma classe propriamente dita. Além disso, as relações entre o clero e a

aristocracia são ambivalentes. Esses dois grupos são tão próximos que os filhos da aristocracia monopolizam o essencial dos postos do alto clero, mesmo que não haja exclusividade nessa matéria. Contudo, a integração à Igreja rompe – em teoria, e, em grande parte, na prática – os vínculos que unem o clérigo aos seus parentes. Por vezes, um abade ou um bispo poderá obter mais facilmente de seus parentes seculares certas concessões em favor da Igreja (ou inversamente); mas, geralmente, a diferença de *status* favorece os contrastes de interesses entre clérigos e laicos. Clero e aristocracia são, assim, cúmplices no trabalho de dominação, aliados face aos dominados, mas são também concorrentes, como indica uma infinidade de conflitos, especialmente pelo controle das terras e dos direitos que estruturam a organização dos senhorios tanto laicos como eclesiásticos. As numerosas críticas que os clérigos lançam contra os cavaleiros tirânicos e rapaces, acusados de “maus costumes”, são muitas vezes, especialmente durante a fase aguda do processo de encelulamento, um meio de defender as prerrogativas da Igreja e de seus próprios senhores. Existe, portanto, uma rivalidade entre os dois polos do grupo dominante, mas que continua submetido ao bom exercício de sua superioridade sobre os dominados.

A própria instituição eclesiástica não é homogênea. Além das contradições de interesse e dos conflitos doutrinários que podem opor em seu seio diferentes tendências, existem importantes dualidades institucionais. Uma é a hierarquia, que muito simplificamos opondo alto clero e baixo clero; ao menos, recordemos uma distância importante entre grandes dignitários (abades, bispos, arcebispos, cardeais, papas), entre os quais estão alguns dos príncipes mais poderosos de seu tempo, e simples monges e sacerdotes, cujo poder e prestígio se mantêm, geralmente, circunscritos à estrutura local. Embora se modifique sensivelmente ao longo dos séculos, a diferença de *status* entre clérigos regulares e clérigos seculares não tem muita importância. Ingressando em uma ordem monástica da qual aceitam a *Regra*, os primeiros escolhem a fuga do mundo e o isolamento penitencial,

dedicando-se ao serviço de Deus pela prece, pelo estudo e, por vezes, pela atividade manual. Quanto aos segundos, que permanecem seculares, em meio ao mundo e em contato com laicos, têm por missão cuidar das almas (*cura animarum*, de onde é dado o nome aos curas, responsáveis pelas paróquias, cuja rede, então, se forma), através da administração dos sacramentos e do ensino da palavra divina. Mesmo que alguns possam combinar os dois pertencimentos ou passar de um ao outro, e apesar de, entre os séculos XI e XIII, as missões dos regulares e seculares se imbricarem cada vez mais, trata-se de duas concepções de mundo diferentes, cuja sorte se modifica, e de duas hierarquias paralelas (a primeira parcialmente aberta às mulheres, a segunda estritamente reservada aos homens), cuja competição é muitas vezes brutal.

Contudo, a despeito de várias diferenças internas, a Igreja existe como unidade, definida ao mesmo tempo institucional e liturgicamente. A dualidade que separa clérigos e laicos, a esse respeito, é fundamental, mesmo que exista uma zona intermediária e relativamente obscura na fronteira dos dois *status*. Assim, indivíduos podem permanecer laicos, enquanto se integram ou se aproximam do modo de vida monástico (os *conversos* cluniacenses são integrados à comunidade monástica, embora em posição subalterna, enquanto nos mosteiros cistercienses são mantidos à distância dos monges e incumbidos de tarefas materiais; mencionemos ainda os membros das terceiras ordens mendicantes e beguinas do fim da Idade Média, mulheres laicas que vivem na cidade como monjas). Além disso, alguns só receberam ordens menores do clero (porteiro, leitor, exorcista, acólito), e mesmo apenas a tonsura, que, conferida pelo bispo, dá o *status* de clérigo (o que é geralmente requerido para acessar um ensino universitário). O pertencimento ao clero parece, portanto, um duplo gatilho: a tonsura e as ordens menores bastam para conferir o *status* de clérigo, mas somente o acesso às ordens maiores (subdiácono, diácono, sacerdote) ou a adoção do hábito monástico confere um verdadeiro poder simbólico e impõe um

modo de vida fora do comum, marcado pela abstinência sexual. É por isso que na França do fim da Idade Média um terço dos clérigos podem, sem contradição, dizer-se casados (porque receberam apenas as ordens menores ou a tonsura). Contudo, essas situações intermediárias nada retiram da importância fundamental da dualidade clérigos/laicos (ademais, é típico de toda realidade social ser um *continuum* de situações concretas, de modo que a delimitação de grupos sociais é sempre secundária com relação à identificação das polaridades que estruturam o espaço social). Como afirma com todo vigor necessário, por volta de 1130-1150, o *Décret* [Decreto] atribuído a Graciano, obra fundadora do direito canônico, “existem duas sortes de cristãos”, os clérigos e os laicos. O modo de vida dos primeiros se caracteriza pela renúncia ao casamento, ao trabalho na terra e a toda posse privada. Graciano sublinha ainda que seu *status* se marca pela tonsura, signo de eleição divina e de realeza dos clérigos – uma realeza evidentemente espiritual, uma vez que o corte dos cabelos significa também a renúncia às coisas materiais. Trata-se igualmente de uma distinção de *status* jurídico, pois os clérigos, beneficiando-se do privilégio do foro eclesiástico, não podem ser julgados pelos laicos, mas somente por um tribunal eclesiástico, principalmente o do bispo. Que a simples tonsura permita reivindicar esse privilégio e que os tribunais devam, por vezes, perseguir os falsos clérigos que tentam se beneficiar injustamente, não põe de modo algum em causa essa dualidade. Essas disputas mostram, ao contrário, a força, além das dificuldades de classificação de pessoas. De um modo geral, o clero constitui um grupo privilegiado e investido e um prestígio sagrado, que muito provavelmente reúne – mesmo incluindo suas margens inferiores – bem menos de um décimo da população medieval.

Acumulação material e poder espiritual

O poder material da Igreja repousa em primeiro lugar sobre uma excepcional capacidade de acumulação de terras e de bens. O processo inicia a partir do século IV, quando os cristãos começam a fazer doações à Igreja,

especialmente às vésperas da morte, a fim de garantir a salvação de sua alma no outro mundo. Esse fenômeno se prolonga durante a Idade Média, e as doações piedosas que os príncipes e seus senhores fazem aos mosteiros são particularmente abundantes durante os séculos XI-XII (Fig. 11). Eles fundam também novos estabelecimentos monásticos que dotam dos bens necessários ao seu funcionamento, de modo a garantirem para si o apoio material e espiritual de “amigos poderosos”, tanto neste mundo como no outro. Com certeza, as doações de terras são por vezes menos generosas do que parecem: pode tratar-se, na realidade, da restituição de um bem usurpado, da compensação de outra vantagem ou ainda de uma transação. Todavia, para evitar que não sejam contestadas pelos herdeiros do doador, adota-se a fórmula da *laudatio parentum*, que associa imediatamente os parentes à doação e lhes permite compartilhar seus benefícios espirituais.

O resultado é eloquente. A partir do século VIII, a Igreja possui cerca de um terço das terras cultivadas na França, percentagem que verificamos ser idêntica no século XIII (mas que parece baixar a 10% no norte da Itália). Na Inglaterra a Igreja concentra um quarto em 1066, e 31% em 1279. Sem multiplicar mais os números, podemos concluir que, conforme os lugares e as épocas, a Igreja possui muitas vezes entre um quarto e um terço das terras. Isso quer dizer que as diversas autoridades episcopais ou monásticas que a compõem são poderosos senhores feudais. De fato, por terem sido objetos de doações piedosas, vários senhorios, um terço, talvez, estão sob direção de uma instituição da Igreja – um mosteiro e seu abade, um capítulo de catedral ou um bispo – que fazem incidir sobre os dependentes os tributos e obrigações vinculadas ao poder senhorial, incluindo a justiça (sem falar dos casos de cossenhórios, compartilhados entre um laico e um mosteiro). Enfim, a situação particularmente vantajosa da Igreja apenas se consolida, pois, embora receba muito, nada transmite. Diferente dos bens aristocráticos, muitas vezes divididos e submetidos às incertezas dos destinos biológicos dos descendentes, tudo o que chega à instituição

eclesiástica permanece em sua posse. Em teoria, o patrimônio da Igreja não poderia ser diminuído e os doadores enfatizam muitas vezes que seus bens lhe são doados de maneira perpétua, não podendo ser cedidos nem mesmo intercambiados. Contudo, os períodos de perturbações favorecem a usurpação de bens da Igreja pelos laicos, e a colusão entre o alto clero e a aristocracia pode apresentar algumas desvantagens, por exemplo, quando um bispo desonesto concede bens diocesanos em feudo aos membros de sua própria família. E mesmo que a Igreja deva assumir despesas importantes, que podem, quando necessário, obrigá-la a ceder algumas terras ou a penhorar bens móveis, seu *status* é tal que ela se beneficia de uma capacidade de acumulação inigualável na sociedade feudal.



Figura 11: Uma cena de doação, simbolizada pela entrega de uma Igreja em miniatura (primeiro quarto do século XII, capitel de São Lázaro de Autun).

Além das terras, é necessário incluir entre os bens da Igreja as edificações como mosteiros, catedrais, dependências e palácios episcopais. A maioria é rica em objetos preciosos: cortinas e tapeçarias, vestimentas litúrgicas, retábulos e estátuas, altares e púlpitos, livros e cruzes, cálices, vasos e relicários, muitas vezes feitos de ouro ou prata e cravados com pedras preciosas, e todos dotados de um grande valor espiritual e material. Esses objetos, por vezes também doações de laicos, constituem o “tesouro” de cada igreja: assim designa-se a coleção de seus relicários, livros e objetos mais preciosos (cf. Fig. 19 e 43). Esse tesouro, onde o material e o espiritual se misturam indissolivelmente, é o melhor meio de aumentar ainda mais as receitas de uma Igreja, pois atrai os peregrinos, que organizam suas esmolas a um santo prestigioso e em sua “casa”, na esperança de benefícios vindouros ou em agradecimento por aqueles já concedidos. Mas esses objetos são os primeiros a serem pilhados e, em se tratando dos vasos litúrgicos, os primeiros a serem vendidos ou cedidos em penhora, durante períodos difíceis. Enfim, lembramos que Carlos Magno tornou obrigatório o dízimo, que consistia em média em um décimo da colheita ou do resultado de outras atividades produtivas, e destinado, em teoria, à manutenção dos clérigos incumbidos das almas, uma vez que aqueles não podem trabalhar a terra nem produzir com suas mãos (o que os faria decair em meio à ordem inferior da sociedade). Como veremos, durante os séculos X-XI, os dízimos são frequentemente desviados pelos senhores laicos ou pelos monges; uma vez recuperados, cerca da metade ou um terço de seu montante retorna ao vigário (*desservant*) da paróquia, sendo o restante devido ao bispo e consagrado à manutenção dos pobres. Além de sua destinação prática, o dízimo é também a garantia de um reconhecimento do poder dos clérigos; ela é o “signo da dominação universal da Igreja”, conforme a expressão do Papa Inocêncio III (toda forma de resistência em relação ao clero

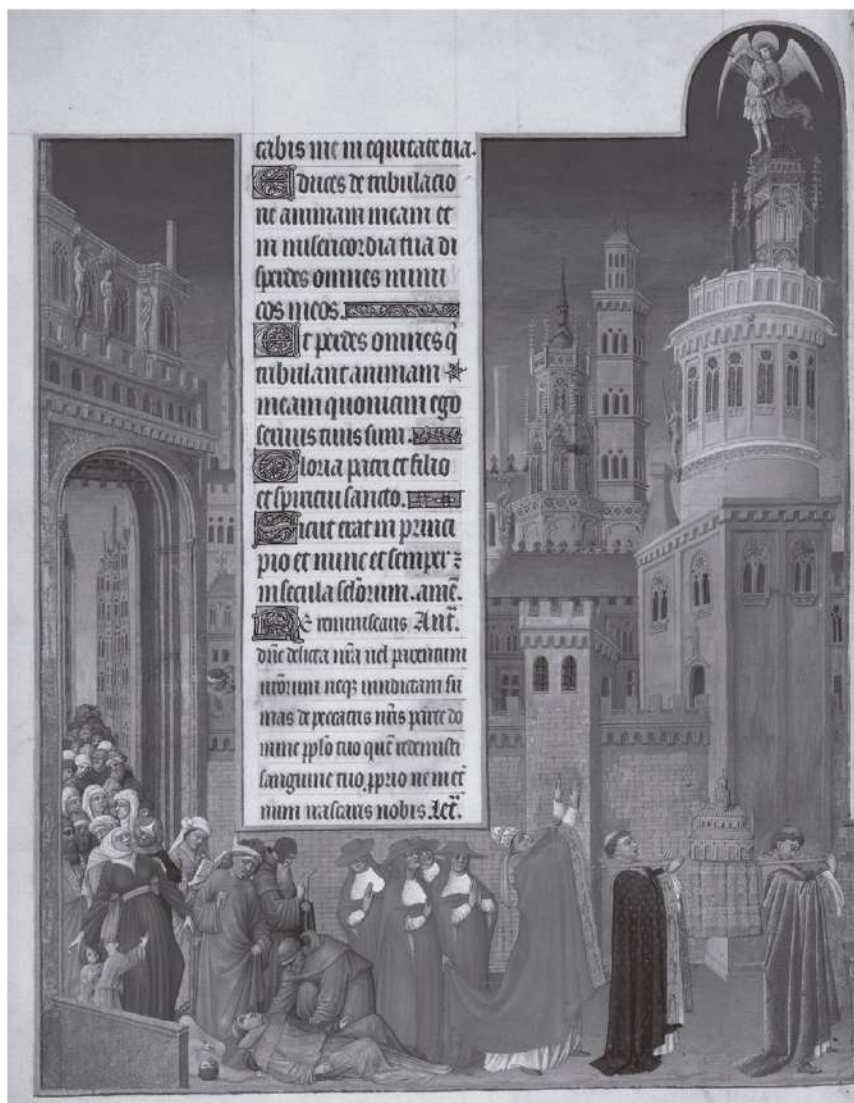
logicamente se marca, portanto, por uma recusa ou ao menos uma reticência, ao pagamento desse tributo).

Tudo o que precede seria incompreensível sem o poder espiritual contido na função própria dos *oratores*. Seu trabalho consiste em orar e executar os ritos, não apenas para si, mas para todos os cristãos, que podem, assim, sem sequer pensar que outros se encarregam de sua salvação, dedicar-se às suas atividades específicas, combater ou produzir (Fig. 12). Os especialistas da prece e da liturgia – os clérigos que oficiam para todos os vivos, e mais ainda para os mortos – é o que se torna uma grande especialidade monástica, sobretudo nos séculos X-XII. As doações *pro remedio animae* (para o alívio da alma) permitem incluir os familiares na comunidade monástica, em favor dos quais ela dirige suas preces e celebra as missas, ou mesmo ver seus nomes inscritos no livro da vida (ou necrológio) do mosteiro, a fim de que sejam lembrados periodicamente. Além da prece para os mortos, os clérigos assumem duas funções principais, em virtude do poder sagrado conferido pelo ritual de ordenação sacerdotal: transmitir o ensinamento e a Palavra de Deus; e conferir os sacramentos, sem os quais a sociedade cristã não poderia se reproduzir. Trata-se, em primeiro lugar, do batismo, que ao mesmo tempo abre a promessa da salvação (é por isso chamado “porta do céu”) e dá acesso à comunidade cristã, e, por consequência, à vida em sociedade (não há forma de registro da existência social independente da Igreja antes da aparição do estado civil, no fim do século XVIII). O ritual eucarístico não é menos fundamental. Ideia extraordinária do cristianismo, segundo a qual o sacrifício do deus prevalece sobre o sacrifício ao deus, a missa (durante a qual “se oferece o próprio deus”, conforme a expressão de Marcel Mauss) reafirma constantemente a coesão da sociedade cristã. Pela reiteração do sacrifício redentor de Cristo, ela garante a incorporação dos féis à comunidade eclesiástica e, como sacrifício ofertado por ela, garante a circulação das graças na esperança da salvação dos justos.

Retornaremos, na segunda parte, aos sacramentos e, em particular, ao Matrimônio (que já dissemos formarem – com a Confissão, a Confirmação, a Unção dos Enfermos e a Ordenação – o septenário que se constitui no século XII). Mas já vemos bem que esses ritos são indispensáveis para garantir a coesão da sociedade cristã, bem como o desdobramento de cada vida individual em seu seio. Eles marcam suas etapas principais (nascimento, casamento, morte) e, sozinhos, autorizam a esperança da salvação no outro mundo, sem a qual a vida terrena seria privada de sentido cristão. Ora, todos esses ritos só podem ser executados pelos sacerdotes (por vezes, discute-se se um laico pode, em caso de urgência, realizar um batismo, mas se trata de um caso-limite que não tem efeito prático e não coloca em causa a regra fundamental). Assim, os clérigos, especialistas do sagrado e provedores exclusivos dos sacramentos necessários a toda a vida cristã, dispõem de um monopólio decisivo: não é possível viver na Cristandade nem obter salvação sem seu concurso. Os fiéis não podem se beneficiar da graça divina sem se confiarem à mediação dos clérigos, sem recorrerem aos gestos que a ordenação sacerdotal dota de um poder sagrado. O clero é um intermediário necessário entre os humanos e Deus.

Seria absurdo – mas muito em conformidade aos nossos hábitos próprios de pensamento – separar a parte material e a parte espiritual do poder da Igreja. Na lógica do sistema medieval, uma divisão assim não faz sentido, uma vez que a Igreja se define pelo fato de ser ao mesmo tempo uma instituição encarnada, fundada sobre bases materiais muito sólidas, e uma entidade espiritual, sagrada (mesmo que a maneira de articular essas duas dimensões não seja isenta de dificuldades, como veremos). Ela não teria poder material algum se não lhe fosse reconhecido um imenso poder espiritual: nenhuma doação de terras ou de bens ocorreria sem o arrependimento que nasce no término de uma vida sobre a qual pesa a reprovação dos clérigos, sem a preocupação da salvação da alma e sem a ideia de que a Igreja pode ajudar os defuntos no além. Além disso, não se

doa à Igreja para que ela acumule, mas para que ela, por sua vez, doe (um auxílio material aos pobres e doentes, benefícios espirituais aos doadores e a seus próximos). Convém, portanto, retificar a expressão utilizada mais acima: se a Igreja é dotada de uma capacidade excepcional de acumular terras e riquezas, é porque reconhecemos nela uma força distribuidora ainda maior; é porque ela é apta a garantir uma circulação generalizada de benefícios materiais e espirituais.



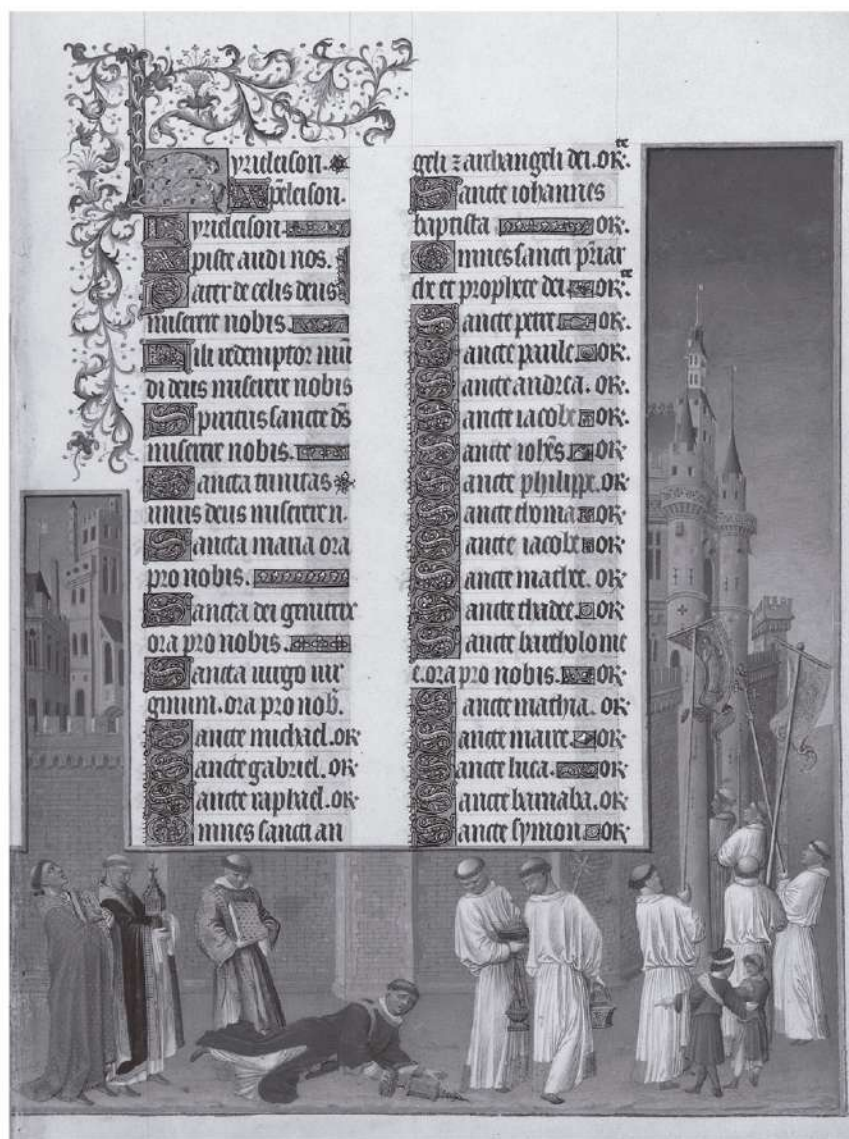


Figura 12: A procissão do Papa Gregório o Grande interrompe a peste que aflige Roma (cerca de 1413; *Très Riches Heures du duc de Berry* [Horas muito ricas do duque de Berry], Chantilly, Museu Condé, 65, f. 71v.-72).

A circulação generalizada de benefícios e graças

Desde o começo do século XX passou a ser comum considerar que os fiéis doam à Igreja bens materiais em troca de benefícios recebidos ou esperados (proteção, recuperação, salvação), com referência de maneira mais ou menos precisa à lógica da doação e da contradoação analisada por Marcel Mauss (a qual não pressupõe, de modo algum, um jogo de soma zero entre

os participantes colocados num plano de igualdade). Vários estudos recentes nos convidam a modificar essa leitura. Com efeito, ao menos quatro polos intervêm: além dos clérigos e doadores, é necessário integrar os pobres, encarnações do próximo e duplos de Cristo, aos quais está destinada uma parte das doações feitas à Igreja, e, sobretudo, evitar esquecer de Deus e dos santos, únicos provedores possíveis da graça espiritual e verdadeiros destinatários das doações, que os monges recebem em seu nome (cf. Fig. 11). Além disso, a operação que se executa aqui é muito mais coletiva do que parece: em conformidade com a lógica da *laudatio parentum*, as doações envolvem a família e os atos determinam que sejam feitas para servir de remédio, não apenas à alma do doador, mas também às de seus próximos e (talvez, sobretudo se seguirmos Michel Lauwers) as de seus ancestrais; a isso podemos acrescentar que ainda que as preces dos monges mencionem especificamente os nomes dos doadores, elas visam, ao mesmo tempo, a garantir a salvação de toda a Cristandade. Enfim, vários traços escapam à lógica da doação e da contradoação: aquele que doa não é necessariamente aquele que recebe, de forma que ninguém pode estar certo do que receberá (os clérigos não poderiam envolver seguramente a onipotência divina, que é quem concede a salvação); aquele que doa é, com efeito, o que já recebeu (os clérigos insistem no fato de que os doadores apenas restituem uma parte dos bens doados por Deus); o que se recebe jamais é direta nem proporcionalmente vinculado ao que é doado (pois, em todo benefício espiritual, intervêm de maneira determinante o tesouro dos méritos acumulados pelos santos e os efeitos favoráveis de sua intercessão permanente junto a Deus, bem como a totalidade das oferendas eucarísticas realizadas em toda a Cristandade).

Certamente, os aristocratas que doam terras esperam que esse gesto lhes valha – a eles e a seus ancestrais – benefícios espirituais e em primeiro lugar a salvação no além. Mas, em vez de uma lógica da doação/contradoação, trata-se, através da doação aos santos e a Deus, de realizar uma

espiritualização dos bens ofertados, que os transmuta em realidades espirituais mais úteis do que os bens materiais, enquanto a incorporação dos doadores a uma comunidade monástica lhes garante o auxílio de uma vasta rede de amigos devotos e espiritualmente poderosos (Dominique Iogna-Prat). Sobretudo, a prática da doação na sociedade cristã não pode ser analisada sem consideração à noção fundamental de caridade (*caritas*), que designa o amor puro cuja fonte é o Criador e em virtude da qual os humanos amam não somente a Deus, mas também seu próximo, por amor a Deus (cf. Parte II, capítulo V). Anita Guerreau-Jalabert mostrou que, sobre uma base assim, só poderia existir um “sistema generalizado de transações”, “que excluía toda reciprocidade estreita e exclusiva”. Nessa estrutura não se poderia doar para receber em troca: não há doação válida senão a gratuita, realizada sem expectativa, por amor a Deus, como se Deus mesmo se entregasse gratuitamente à morte pela salvação da humanidade. A doação interessada que espera retorno é denunciada como sinal de vaidade e de cupidez, de modo que se tem um interesse pelo desinteresse, sem que seja possível ser desinteressado por interesse. Na Cristandade – e a despeito da *aparência* de mercadoria que pode assumir a relação com as figuras sobrenaturais em alguns relatos de milagres, por exemplo nas *Cantigas de Santa Maria* de Afonso o Sábio –, doa-se e se recebe, mas não se poderia doar para receber, e, sobretudo, não se recebe porque se doa. Deve-se doar para contribuir para o grande tesouro ao mesmo tempo material e espiritualizado pela doação, que retorna à Igreja para ela administrar. E se recebe porque existe esse grande tesouro de graças espirituais, convertíveis em benefícios materiais.

A doação gratuita feita a Deus e aos santos é, portanto, uma maneira privilegiada de se integrar à rede generalizada de transações de bens e de graças, de contribuir ao seu bom funcionamento, na esperança de que isso transmita ao indivíduo e seus parentes alguns de seus benefícios, neste mundo e no outro (inversamente, o avaro, culpado de acumular, e todos

aqueles que se mostram esquecidos das exigências da doação se excluem dessa rede e se expõem a pesadas consequências). No centro desse sistema encontra-se, inegavelmente, a Igreja, que decisivamente opera a transmutação do material em espiritual e obrigatoriamente intermedeia as transações entre humanos e Deus. Pois é necessário ainda acrescentar que o sacrifício eucarístico é o motor indispensável à circulação das graças. É, essencialmente, pelas missas celebradas pelos clérigos que os bens materiais ofertados pelos doadores se transformam em benefícios para as almas. De um modo mais geral, é pela missa – sacrifício ao deus que só tem sentido porque é sacrifício do deus – que são garantidas ao mesmo tempo a coesão do corpo social e a circulação, em seu seio, da graça divina. E é finalmente porque ela ocupa essa posição de operadora decisiva e de intermediária necessária nas transações generalizadas que a Igreja dispõe de tantos bens materiais que os laicos oferecem a Deus e aos santos e confiam a seus cuidados para sempre.

Não podemos terminar esse primeiro esboço da organização da Igreja, essencialmente fundada sobre sua capacidade de garantir a coesão do corpo social, sem evocar a parte coercitiva de seu poder. À capacidade de incluir os fiéis na unidade da comunidade terrena e potencialmente na glória da Igreja celeste corresponde um enorme poder de exclusão detido pelos clérigos. A excomunhão consiste, com efeito, em expulsar o pecador da sociedade cristã, em impedir seu acesso aos sacramentos, mais particularmente, à comunhão (que aparece, então, como o signo tangível da integração social), e em lhe negar a possibilidade de ser sepultado na terra consagrada do cemitério cristão. Com certeza, a excomunhão é apenas uma pena terrena, que não é equiparada à danação eterna, mas, ao privar o culpado dos meios indispensáveis de salvação que são os sacramentos, e ao fazê-lo correr o risco de morrer em estado de pecado mortal não confessado, ela o coloca perigosamente sob a ameaça das chamas do inferno. Além disso, o anátema é uma forma particular de excomunhão, que está associado à maldição

eterna dos culpados. Durante os primeiros séculos da Igreja era pronunciado contra os heréticos, como os discípulos de Ário, aos quais o abandono da verdadeira fé não deixava mais chance de salvação do que aos não batizados. Depois, é utilizado contra todos os inimigos da Igreja, em particular, durante os séculos X-XI, época na qual se constata também frequentes recursos às maldições monásticas, pelas quais os monges não hesitam em condenar seus adversários ao castigo eterno do inferno (Lester Little). Além de seu uso contra os desvios heréticos, a excomunhão e, em menor medida, o anátema são armas que a Igreja utiliza em suas lutas contra a aristocracia e os príncipes (por exemplo, contra o Imperador Henrique IV na década de 1070, ou Felipe I, rei da França, entre 1094 e 1099). Os simples laicos são muitas vezes afetados por ela, pois a excomunhão de um grande personagem pode ser acompanhada do impedimento lançado sobre seu domínio ou seu reino: os clérigos recebem, portanto, ordem de suspender toda celebração litúrgica, fazendo, assim, pairar um risco de morte espiritual sobre toda a população. Nessas condições não há príncipe que possa se manter por muito tempo em estado de excomunhão e que não busque a reconciliação com a Igreja, indispensável para suspender uma sentença tão pesada para ele e tão inconveniente para o exercício de sua autoridade.

O monopólio da escrita e a transmissão da Palavra divina

A Igreja não se contenta em desempenhar, no centro da ordem social, o papel decisivo que acabamos de analisar. Ela constrói praticamente todas as estruturas importantes da vida em sociedade e contribui de maneira decisiva à sua reprodução, como veremos na segunda parte. Entre seus deveres estão a hospitalidade (muitas vezes pesada para os mosteiros, especialmente beneditinos, abertos, por princípio, a essa exigência e com muita frequência os únicos refúgios para peregrinos e viajantes), bem como a assistência aos pobres e aos doentes (que é uma das principais justificações dos bens mantidos pela Igreja). De fato, os cuidados que tornam possíveis as técnicas limitadas da medicina medieval são quase exclusivamente dispensados nos

estabelecimentos dependentes do clero: o hospital (*Hôtel-Dieu*), associado a uma catedral ou a uma colegiada (*collégiale*), e que combina, nem sempre com distinção, assistência aos pobres e cuidados aos doentes; os estabelecimentos da ordem dos hospitalários de Santo Antônio, criada em 1095, que acolhia especialmente as vítimas do “mal dos ardentes” (ou “fogo de Santo Antônio”, provocada pelo esporão do centeio); ou ainda os leprosários.

Vamos nos limitar aqui a evocar o quase-monopólio que os clérigos exercem sobre a escrita e a transmissão da Palavra divina. Com certeza, durante a alta Idade Média e até o século XI, a escrita possui apenas um lugar restrito na sociedade. O manejo da escrita é, então, uma exclusividade dos clérigos, a ponto de a oposição entre letrados (*litterati*) e iletrados (*illitterati*) corresponder exatamente à divisão entre clérigos e laicos. Isso é ainda reforçado pelo divórcio, iniciado na época carolíngia, entre as línguas faladas, que evoluem para formar as diferentes línguas vernaculares europeias, e o latim, mais ou menos estabilizado, se não restabelecido, em sua pureza clássica. O latim, tão pouco compreendido que se recomendou, a partir do século IX, traduzir os sermões para o vulgar, assume agora o *status* de língua da Igreja, própria aos clérigos, e de língua sagrada, veículo exclusivo e esotérico do texto bíblico. A oposição latim/língua vernácula duplica, portanto, a dualidade *litterati/illitterati*, constitutiva do poder sagrado dos clérigos. Apenas esses últimos têm acesso à Bíblia, fundamento da ordem cristã; são os especialistas incontestes da escrita e todos os livros são copiados nos *scriptoria* dos mosteiros.

A partir dos séculos XI-XII os usos da escrita se transformam e se diversificam. A produção de manuscritos aumenta consideravelmente: no norte da França, por exemplo, ela é multiplicada por quatro entre o século XI e o XII, e ainda duplica durante o século XIII, época em que essa atividade é compartilhada pelos *ateliers* laicos urbanos, que utilizam métodos de cópia em série, aumentando o ritmo de produção e baixando

notavelmente os preços dos livros. Os mosteiros redigem estatutos cada vez mais numerosos, em breve copiados e reunidos nos cartulários, enquanto se multiplicam as cartas e decisões emitidas pelas chancelarias – episcopais e pontificais, mas também principescas e reais –, onde são geralmente os clérigos que dominam a escrita e ocupam o cargo de chanceler. Sobretudo por volta de 1100, surge uma novidade notável, que rompe o sistema descrito anteriormente, em particular a quase-equivalência estabelecida entre escrita, latim e Igreja. Com efeito, as cortes aristocráticas, onde se desenvolvia uma importante literatura oral em língua vulgar, conseguem, muitas vezes com o auxílio dos clérigos, acessar a escrita (canções de gesta, como *A canção de Rolando*, e poesia lírica no início), a despeito do desprezo dos letrados pelas línguas até então tidas por indignas de ser confiadas à escrita.

Por mais notáveis que sejam essas evoluções, elas continuam limitadas. A despeito dos usos crescentes da escrita, a oralidade e os gestos rituais continuam a dominar a vida social. Mesmo que sejam convertidas para a escrita, as obras literárias permanecem essencialmente feitas para ser contadas ou cantadas: a voz predomina sempre sobre a letra (Paul Zumthor). O costume é recitado na aldeia durante um ritual anual, enquanto as decisões importantes são anunciadas na cidade pelos pregoeiros. A voz e o ouvido continuam os canais essenciais do verbo: uma carta, para ser bem compreendida, será ouvida em vez de lida; é mais natural uma pessoa pedir para que lhe leiam os livros que ela, por si, não lê. E, se lê, pronuncia, com voz mais ou menos baixa, o texto que os olhos percorrem (a leitura silenciosa, que nos parece tão natural, só se generaliza no fim da Idade Média). Além disso, entre o século XI e XIII, a educação dos laicos urbanos e dos aristocratas melhora sensivelmente, muitos dentre eles sendo, ao menos, semiletrados, tendo aprendido a ler sem saber escrever. É comum possuírem manuscritos, muitas vezes tanto signos de prestígio como instrumentos de leitura.

Apresenta-se, então, o problema do acesso dos leigos à Bíblia. Embora seja comum a Igreja proibir, com a mais extrema severidade, aos leigos a posse do texto bíblico, em particular, quando é confrontada com focos de heresias, ela geralmente encarrega-se de restringir seu acesso ao texto sagrado em vez de o proibir totalmente. Assim, os leigos comumente possuem alguns livros bíblicos, em particular os Salmos, com os quais se aprende a ler, mas não a Bíblia inteira. Sobretudo, os clérigos prescrevem, para si, o recurso às versões glosadas do texto bíblico, quer dizer, dotadas da interpretação considerada correta. A partir da segunda metade do século XII aparecem traduções adaptadas da Bíblia em língua vulgar, mas se tratam, na realidade, de histórias bíblicas reformuladas, como a *História Escolástica*, retomando o princípio da *Historia Scholastica* de Pedro Comestor e traduzido por Herman de Valenciennes, ou a *Bible historique* [Bíblia histórica] de Guiart des Moulins, um século depois. Será somente na segunda metade do século XIV, sob o impulso de soberanos como Carlos V da França, ou Venceslau da Boêmia, que aparecerão traduções literais e completas da Bíblia.

De um modo geral, em vez de opor o escrito e o oral, é necessário insistir em sua imbricação. Anita Guerreau-Jalabert indica que esse é, ademais, o modelo fornecido pela “dupla natureza do verbo divino, que se manifesta sob as duas espécies da escrita e da fala”. O cristianismo medieval é tanto uma religião do Livro como da fala, e o controle dos clérigos se exerce tanto através de seu acesso privilegiado às Escrituras Sagradas quanto pela transmissão exclusiva da Palavra divina. A interação do escrito e do oral vale em todos os domínios, desde as festividades da corte até às liturgias da Igreja: “o oral se escreve, o escrito se pretende uma imagem do oral” (Paul Zumthor). A Bíblia é lida em voz alta nos mosteiros e durante a missa. Os livros litúrgicos servem ao bom exercício da fala e gestos sacramentais, enquanto os sermões, consignados às coleções cada vez mais numerosas e sofisticadas, são destinados a ser pregados. Enfim, não se poderia encontrar melhor exemplo dessa imbricação do que a prática do juramento, que

constitui um dos fundamentos das relações sociais no mundo medieval. Validação indispensável a todo envolvimento de importância, a começar pela fidelidade vassálica, o juramento, geralmente feito sobre a Bíblia ou o Evangelho (a menos que se recorra às relíquias), tira sua força do nó estabelecido entre a sacralidade do Livro e o peso das palavras pronunciadas. Assim, a escrita, dotada de uma sacralidade tão grande quanto rara, e conferindo um prestígio ainda mais notável àqueles que a sabem manejar, geralmente tem sentido apenas porque está associada às práticas sociais onde a fala desempenha um papel determinante. E ainda que os clérigos percam, entre os séculos XI e XIII, o monopólio da escrita, conservam o essencial do controle do dispositivo que articula o escrito e o oral. Eles podem não ser mais os únicos a ler a Bíblia, contanto que mantenham o monopólio de sua interpretação legítima e do ensino das disciplinas responsáveis por estabelecê-la, como veremos um pouco mais adiante. Mais do que o controle absoluto da escrita, importa-lhes, sem dúvida, sobretudo o direito exclusivo de difundir a Palavra de Deus, como indicam a estrita vigilância de toda tentativa de pregação laica e o papel estratégico dessa questão na iniciação das heresias.

Refundação e aumento da sacralização da Igreja (séculos XI-XII)

O sistema esboçado precedentemente não é formado nem consolidado sem lutas por vezes violentas. É o resultado de um processo ao longo do qual o poder da instituição eclesiástica é reforçado, e do qual é necessário agora evocar as principais etapas. Mesmo que os fenômenos descritos aqui prolonguem uma dinâmica instituída desde os séculos IV-VI, trata-se também, sob certos aspectos, de uma refundação (sobre bases em parte antigas). Como dissemos, o fracasso da tentativa carolíngia desvincula a Igreja romana de uma associação gêmea com o império, que, ao contrário, resiste a Bizâncio. No século X, a disseminação do poder de comando faz da Igreja a única instituição suscetível de apelar à ordem e à “paz de Deus”. Ao

mesmo tempo, o processo de encelulamento e a instauração dos senhorios a obrigam a uma viva reação, para evitar ser pega na malha senhorial e para ser, ao contrário, sua principal organizadora.

O tempo dos monges e a debilidade das estruturas seculares

No século X e começo do XI, o poder da Igreja é abalado. O poder do papa continua fraco, submetido às incertezas da política imperial e de conflitos entre as facções da aristocracia romana. Do mesmo modo, os bispos são entregues às pressões dos aristocratas locais. Os senhores laicos se apropriam do controle das Igrejas, nas quais nomeiam os vigários e recebem os dízimos e as receitas. A Igreja se arrisca, portanto, a se ver absorvida nas novas estruturas resultantes da formação dos senhorios, em posição de dependência em relação aos laicos que são dela os principais beneficiários. O apelo a uma “paz de Deus”, retomado várias vezes pelos clérigos durante os decênios que cercam o ano 1000, aparece como um primeiro esforço para evitar essa situação e defender a posição da Igreja (cf. capítulo II). Mesmo que mobilize por vezes o povo contra os maus costumes dos senhores laicos, o objetivo essencial do movimento da paz de Deus é a manutenção de uma ordem senhorial que a Igreja pretende dominar.

Embora toda a hierarquia secular esteja enfraquecida, o século X e a primeira metade do século XI são marcados por um considerável desenvolvimento monástico, de que o sucesso e a expansão de Cluny são o melhor testemunho. Fundado em 910, graças a uma doação de Guilherme, duque de Aquitânia e conde de Mâcon, o mosteiro borgonhês adota a regra beneditina, e sua vocação é executar uma reforma das práticas monásticas, muito frequentemente sob as prescrições de São Bento. Ao menos três fatores contribuem para a constituição do que os historiadores não hesitaram em chamar “o império cluniacense”. Em primeiro lugar, o mosteiro dedicado a São Pedro e São Paulo é colocado sob a proteção direta do papa, e se beneficia, em 998, de uma isenção total em relação ao bispo,

estendida depois a todos os cluniacenses, onde se encontrem, e após a todos os estabelecimentos dependentes de Cluny (1097). Se, desde o Baixo Império e, sobretudo, desde a época carolíngia, um dos fundamentos da autoridade eclesiástica residia no privilégio da imunidade, que isentava os bens da Igreja de toda intervenção dos agentes da autoridade pública, essa questão já não possui, então, grande importância e a afirmação do poder dos mosteiros, em Cluny e outros lugares, depende, a partir daí, da isenção, que retira ao bispo – autoridade soberana em sua diocese – toda jurisdição e todo direito de inspecionar os assuntos dos monges. Por outro lado, a “Igreja cluniacense” (*ecclesia cluniacensis*) adota uma estrutura muito centralizada, da qual Dominique Iogna-Prat recentemente destacou as linhas de força e o funcionamento. É inicialmente a título pessoal que o abade de Cluny é igualmente abade dos mosteiros que lhe pedem para reformar seu modo de vida e seus usos litúrgicos. É depois institucionalmente um “arquiabade”, líder de todas as casas colocadas sob sua dependência, abadias ou muito frequentemente conventos (sob a responsabilidade imediata de um simples prior). Forma-se, assim, não verdadeiramente uma ordem religiosa, porque não existe organização em províncias nem instâncias colegiais de direção, mas, em vez disso, uma vasta rede de estabelecimentos que adotam os mesmos costumes monásticos e estão submetidos à autoridade única do abade de Cluny.

Enfim, Cluny sabe responder perfeitamente às necessidades de uma sociedade dominada pela aristocracia. Os monges cluniacenses são especialistas da liturgia, à qual eles dão uma importância e um esplendor consideráveis, em particular, no que concerne à liturgia funerária e às preces para os defuntos. Os aristocratas da Borgonha e de outras regiões onde os cluniacenses se estabelecem se dirigem a eles porque a liturgia dos mortos de Cluny os inscreve ao mesmo tempo na memória dos humanos e lhes concede um auxílio precioso com vistas à salvação no outro mundo. É por isso que as múltiplas doações – de terras e de senhorios, sobretudo, também

de Igrejas e de dízimos – que convergem ao mosteiro e suas dependências constituem a base principal de sua riqueza. Ao mesmo tempo, essas doações organizam as relações sociais na aristocracia, hierarquizando os doadores em função de sua generosidade em relação a Cluny. Assim, existe uma “profunda implicação cluniacense na ordem senhorial”, a ponto de Cluny aparecer como “o espelho da consciência aristocrática” (Dominique Iogna-Prat). Mas toda tensão entre aristocracia e clérigo não desaparece, no entanto, em torno de Cluny, como recordam os conflitos de todo tipo, bem como as maldições monásticas, escudos eficazes utilizados por cluniacenses como os outros monges dos séculos X-XI. Ao uso da maldição devemos associar o ritual do clamor pelo qual os monges, na presença das relíquias dos santos, imploram a seus protetores celestes para que defendam sua comunidade e os proteja das intenções diabólicas de seus inimigos. Mas o auxílio dos protetores celestes não é sempre o bastante: não se hesita, portanto, em proceder ao ritual de humilhação dos santos, depositando suas relíquias sobre o solo ao pé do altar, como se eles devessem fazer penitência, ao mesmo tempo que os monges se prostram, para que a misericórdia divina os recarregue de eficiência (Patrick Geary).

Com essas vantagens, a Igreja de Cluny atinge seu apogeu sob os abadiados excepcionalmente longos de Maïeul (954-994), Odilon (994-1046) e Hugo de Cluny (1049-1109), que estão entre as personagens mais eminentes de seu tempo. Beneficiando-se de uma sólida base senhorial local, os cluniacenses em breve têm reflexos em toda a Cristandade. Ajudam Guilherme o Conquistador a reorganizar os mosteiros da Inglaterra após 1066, e fazem o mesmo junto aos soberanos hispânicos da Reconquista, o que lhes vale o apoio financeiro tanto dos reis da Inglaterra como dos reis de Castela-Leão, que enviam anualmente a Cluny um censo de mil (e depois duas mil) peças de ouro retiradas dos sarracenos. De um modo geral, em 1109, a Igreja de Cluny forma uma vasta rede de 1.184 casas, estendida às dimensões da Cristandade (e até a Terra Santa). Sua formidável capacidade

de acumulação de riquezas lhe permite, então, construir, a partir de 1088, uma nova abadia (chamada Cluny III), consagrada em 1130, e que, com seus 187m de comprimento, é a maior Igreja do Ocidente, ultrapassando todas as de Roma (Fig. 13). Compreendemos que os cluniacenses muitas vezes tendessem a confundir sua Igreja e a Igreja universal, e mesmo a identificar Cluny e Roma. No século XI, o centro vivo da Cristandade é monástico em vez de secular, borgonhês, bem como romano.

Cluny encarna um monaquismo exigente, mas muito presente nos assuntos mundanos. Enquanto a missão dos monges, durante a alta Idade Média, era afastada de assuntos seculares, os abades e as principais figuras de Cluny são levados a assumir uma parte ativa nas lutas contra os inimigos da Igreja. Pedro o Venerável, abade de Cluny de 1122 a 1156, com base em tratados, envolve-se em todas as frentes, tanto contra os heréticos como contra os judeus e muçulmanos. Essa evolução reduz a distância entre os regulares e os seculares, visto que os monges cluniacenses, que, quase sempre, receberam o sacerdócio, assumem o encargo das Igrejas que lhes são confiadas, estabelecendo-se, assim, na rede paroquial e se envolvendo nas tarefas pastorais. Isso não ocorre sem confrontos com os seculares, ao longo dos séculos XI e XII, antes de o direito dos monges de exercer as tarefas pastorais seja reconhecido, sob a condição de se submeterem à autorização e ao controle do bispo. Contudo, o próprio sucesso de Cluny incita algumas contradições, que conduzem ao declínio: sobretudo a partir do começo do século XII, a extrema riqueza de Cluny e seu envolvimento mundano começam a se tornar objeto de críticas; a interpenetração com as linhas aristocráticas não se dá sem inconvenientes, e a dependência em relação às doações se faz sentir tão logo seu ritmo começa a declinar; enfim, a proteção direta do papa, por muito tempo garantia de autonomia, transforma-se em pesada tutela.

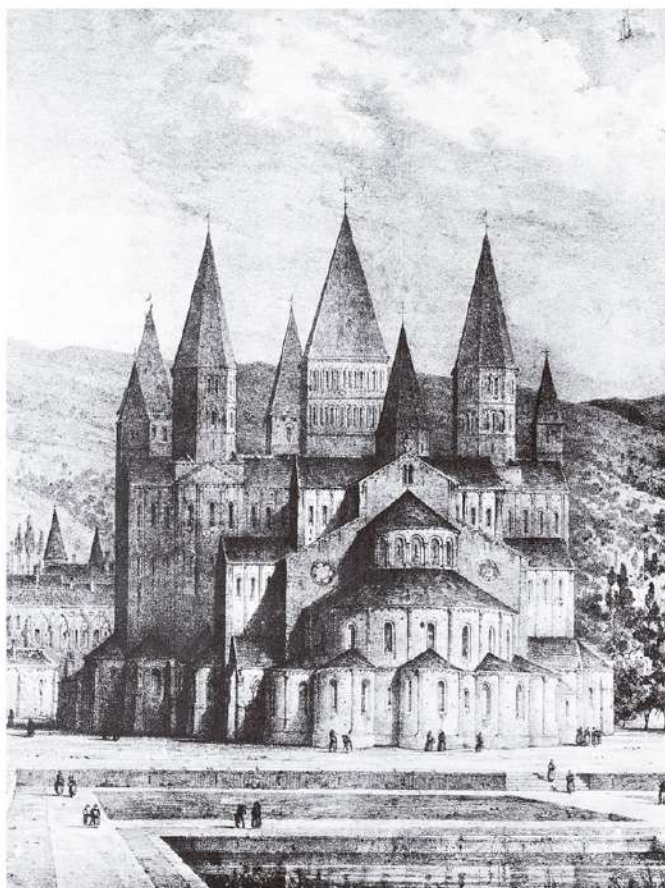


Figura 13: A igreja abacial de Cluny (litografia do fim do século XVIII, antes de sua destruição).

De fato, no fim do século XI e durante o século XII, aparecem novas ordens monásticas, que, a seu modo, dedicam-se a reafirmar a dimensão eremítica do monaquismo, que Cluny, sem negá-lo, contrabalançava com as poderosas interações mundanas. Uma opção eremítica radical é assumida pelos camáldulos de São Romualdo, pelos cônegos regulares de Prémontré de São Norberto de Xanten, pela Ordem de Fontevraud criada por Roberto d'Arbrissel, e, sobretudo, pela Ordem dos Cartuxos, fundada por Bruno e São Hugo de Grenoble em 1084, e cuja organização é codificada por Guido I. Os monges cartuxos, dispondo de celas individuais no mosteiro – no lugar do dormitório e refeitório coletivos previstos pela regra de São Bento –, experienciam uma solidão quase total, inteiramente voltada à penitência e à

prece. Igualmente, a ordem de Cister, fundada por Roberto de Molesmes em 1098 e cujo desenvolvimento se deve, sobretudo, à obra de São Bernardo de Clairvaux (1090-1153), sob alguns aspectos assume a contrapartida do monaquismo cluniacense, mesmo que Bernardo seja, também, uma das personagens mais influentes de sua época e especialmente um ardente pregador da cruzada. Assim, os “monges brancos” (eles recusam, em sinal de austeridade, a tintura negra da vestimenta dos cluniacenses) se estabelecem comumente nas zonas mais isoladas e mais selvagens, e se esforçam para evitar que seus mosteiros se tornem o centro de burgos, como ocorreu com Cluny a partir do fim do século X. Em contraposição à riqueza e ao ouro resplandecente dos rituais cluniacenses, São Bernardo impõe a maior severidade à vida de seus monges, como nas edificações de pedras nuas que os abrigam, proscrevendo toda escultura e toda imagem que arrisque desviar sua atenção da prece e da meditação religiosa. Enfim, os cistercienses se recusam a possuir igrejas e a receber os dízimos, por respeito à função própria dos seculares, e afirmam que os monges devem subsistir graças a seu próprio trabalho (suscitando, assim, o horror dos cluniacenses, que julgam essa atividade degradante e incompatível com o dever da prece). Com certeza, os cistercienses recorreram logo aos frades conversos, laicos encarregados de tarefas produtivas, mas que, ao menos, conservam a ideia de uma exploração direta de seus domínios, em vez de um recurso à estrutura senhorial, o que lhes permite muitas vezes obter resultados notáveis em matéria de exploração agrícola e de produção metalúrgica. Mas, uma vez mais, o sucesso – a ordem reúne 343 estabelecimentos quando da morte de São Bernardo e perto de 600 no fim do século XII – tem consequências paradoxais: as doações se acumulam e a decoração das igrejas e dos manuscritos se distancia rapidamente dos princípios austeros do fundador.

Refundação secular e sacralização do clero

O processo que os historiadores costumavam chamar “reforma gregoriana” (do nome de Gregório VII, papa de 1073 a 1085) não poderia ser reduzido a seus aspectos mais momentosos e mais ruidosos: a luta entre o papa e o imperador e a reforma moral do clero. Movimento muito mais profundo e de maior duração que a fase aguda dos anos 1049-1122, visa a uma reestruturação global da sociedade cristã, sob a firme condução da instituição eclesial. Os principais eixos são sua refundação da hierarquia secular sob a autoridade centralizadora do papado, e o reforço da separação hierárquica entre laicos e clérigos. Trata-se apenas de reafirmar e de consolidar a posição dominante da Igreja no mundo feudal.

Aparentemente, a exigência de reforma lançada pelo Papa Leão IX (1049-1054) se apresenta como um ideal de retorno à Igreja primitiva (é, ademais, durante mais de um milênio, a justificação de toda intenção de transformar a Igreja, em conformidade com a lógica medieval dos “renascimentos”). De fato, trata-se de restaurar a hierarquia eclesiástica, afrouxando o controle dos laicos e impedindo suas intervenções nos assuntos da Igreja, consideradas a partir daí ilegítimos. Assim, um dos *slogans* dos primeiros reformadores – entre os quais Humberto de Silva Candida (morto em 1061) e Pedro Damião (1007-1072) – é a *libertas ecclesiae* (“libertação da Igreja”), que precisamos entender claramente como um combate em defesa da ordem sacerdotal. O imperador é o primeiro alvo, porque o modelo carolíngio e bizantino, ainda ativo, torna-o líder de todos os cristãos, apto, por isso, a intervir nas questões eclesiásticas, e porque, nesses anos, ele ainda impõe seus candidatos à sede romana, começando pelo próprio Leão IX. Sem entrar nos detalhes da luta entre o papa e o imperador, que deleitava a historiografia tradicional da reforma gregoriana, podemos indicar que ela atinge sua intensidade máxima sob Gregório VII, com as excomunhões repetidas de Henrique IV, sua penitência em Canossa em 1077 com o objetivo de suspender a primeira dentre elas, e, em troca, a tentativa imperial de depor o papa e a morte desse no exílio em Salerno. Seu objetivo

é o confronto de duas supremacias a partir daí incompatíveis, como indicam, com toda a clareza, os *Dictatus papae* [Decretos papais], o manifesto exaltado de Gregório VII.

É igualmente clássico concentrar a atenção à questão das investiduras dos bispos, que polariza o conflito entre o papa e o imperador. O problema não é certamente desprovido de importância, uma vez que os bispos se encontram entre os raros instrumentos da autoridade imperial e exercem ao mesmo tempo um poder temporal e um cargo espiritual. Ora, ao lhes conceder a investidura pelo báculo e pelo anel, o imperador parece lhes confiar tanto um como o outro, e é o que Gregório VII considera inadmissível. Serão necessárias longas décadas de conflitos e de soluções inaplicáveis, como a do tratado de Sutri (1111), para que o Imperador Henrique V e o Papa Calisto II alcancem um acordo viável, a concordata de Worms, em 1122. Distingue-se aí os poderes temporais do bispo (*temporalia*) e seus poderes espirituais (*spiritualia*), de modo que o imperador possa transmitir os primeiros em um ritual de investidura pelo cetro, enquanto os segundos são objeto de uma investidura pelo anel e o báculo, que apenas os outros clérigos podem realizar. Sobretudo, o princípio da *libertas ecclesiae* leva a reafirmar que o capítulo da catedral é responsável por eleger seu bispo, o que resulta em tomar dos laicos (imperador, rei ou conde) o controle do recrutamento episcopal. Esse era até então amplamente monopolizado pela alta aristocracia, mas a nova situação favorece a pequena e média aristocracia, que controla os próprios capítulos. Desde então, o acesso ao episcopado constitui, para seu beneficiário, uma ascensão social importante, o que pode apenas incitá-lo a exercer suas prerrogativas com maior intransigência, inclusive diante dos membros de sua própria família. Essa modificação do recrutamento de bispos se mostra, portanto, propícia para a defesa dos interesses da Igreja, bem como a uma separação (e uma concorrência) mais marcada entre o alto clero e a aristocracia laica, o que contrasta com a osmose que prevalecera anteriormente. Assim, a aplicação do princípio da

libertas ecclesiae cria as condições sociais de um reforço dessa mesma *libertas*.

Além dos bispos, é o *status* do clero como um todo que está em jogo. Com efeito, os reformadores denunciam os sacerdotes considerados indignos e incitam os fiéis a se afastarem deles e inclusive a lhes desobedecer (o que Gregório VII legitima ao afirmar que “com a exortação e a permissão do papa, os inferiores podem se tornar acusadores”). Multiplicam-se, assim, os movimentos populares de oposição ao clero, alguns suscitados pela fração reformadora desse, mas sempre suscetíveis de ultrapassar seus objetivos. Esse é o caso da “Patária”, que a partir de 1057 e durante duas décadas, provoca os milaneses contra seu arcebispo, e se autoriza a depor os sacerdotes acusados de corrupção e a nomear seus sucessores. De Leão IX até meados do século XII, a condenação feroz de dois males principais serve de palavra de ordem e de meio de ação aos reformadores: a simonia, definida como a aquisição ilícita de coisas sagradas por meio de bens materiais (do nome de Simão o Mago, que desejava adquirir de São Pedro o poder de fazer milagres), e o nicolaísmo, que caracteriza os clérigos casados ou vivendo em concubinato. Esses são dois indícios de problemas mais profundos. Sob o nome simonia, considera-se todas as formas de intervenção dos laicos nos assuntos da Igreja e, particularmente, a posse senhorial das Igrejas e dos dízimos. De fato, a consequência disso é que os clérigos recebem seu cargo (sagrado) das mãos (impuras) dos laicos, enquanto esses últimos recebem uma parte substancial das receitas do benefício concedido. Assembleias sinodais e decisões pontificais exigem, então, a restituição das Igrejas na posse dos laicos, das quais os monges, especialmente cluniacenses, mais se beneficiam inicialmente, antes que as paróquias passem mais facilmente à tutela episcopal. O ritmo das restituições varia muito conforme as regiões, mas, em geral, é lento: raras são as zonas em que resultados notáveis são atingidos no começo do século XII. É, sobretudo, na segunda metade do século e na primeira metade do

século seguinte que o movimento se acelera (assim, na Bacia Parisiense, os laicos não controlam mais que 5% das Igrejas por volta de 1250), mesmo que, por vezes, como na Normandia, detenham ainda entre um terço e a metade por volta de 1300.

Quanto ao celibato dos sacerdotes, esse já era exigido pelos concílios após o século V; mas se tratava, aí, de uma exigência moral em vez de uma norma rigorosamente imperativa. Ainda no século XI, ela é muito frouxamente respeitada, e muitos sacerdotes são casados ou vivem em concubinato, uma vez que as designações senhoriais não davam muita atenção a esses critérios. Mas erraríamos em ver aí somente um problema de costumes, pois se trata, sobretudo, de redefinir o *status* do clero. Ao tornar a renúncia incondicional à – e, por consequência, o celibato – a regra definidora do estado clerical, a reforma se dedica a sacralizar os clérigos, quer dizer, conforme à etimologia desse termo, de os colocar à parte, de os distinguir radicalmente dos laicos, no momento mesmo em que a Igreja cria, para esses últimos, um modelo cristão de casamento (cf. Parte II, capítulo V). A obsessão pela “pureza” do clero e o cuidado de afastar dele todo risco de maculação (o que provocaria um contato intempestivo com os laicos, com as riquezas materiais e com a carne) estão de acordo com a nova sacralidade reivindicada pelos clérigos. Isso se manifesta especialmente pela evolução do ritual de ordenação que, afastando-se da simplicidade dos séculos anteriores, multiplica os símbolos da graça e do poder espiritual então conferidos ao sacerdote. A transformação das concepções eucarísticas (cf. Parte II, capítulo II) é outro sinal, uma vez que a doutrina da presença real, que o papado assume em meados do século XI, confere ao sacerdote o poder “de produzir de sua própria boca o corpo e o sangue do Senhor”, conforme os termos de Gregório VII, quer dizer, de realizar todo dia o incrível milagre de transformar o pão e o vinho em carne e sangue, verdadeiro corpo de Cristo realmente presente no sacramento.

Esse é um dos objetivos centrais das transformações que afetam a Igreja durante os séculos XI-XII: produzir uma sacralização máxima do clero, que ao mesmo tempo reforce seu poder espiritual e proíba aos laicos toda intervenção profanadora no domínio reservado da Igreja. Sacralizar é separar. Ora, o movimento de reforma procede apenas pela separação. Distingue os *spiritualia*, que só podem ser possuídos e conferidos pelos clérigos, e os *temporalia*, aos quais os laicos devem se restringir. Impõe uma série de oposições paralelas entre o espiritual e o material, entre o celibato e o casamento, entre os clérigos e os laicos, e se esforça para evitar que essas categorias se misturem (o que, é necessário observar, é condenável apenas no caso de contaminação do espiritual pelo material, de maculação dos clérigos pela ação dos laicos – com a relação inversa sendo, ao contrário, considerada positiva). No término desse processo de separação, Graciano poder afirmar, como vimos, que “há dois tipos de cristãos”. É o que já anunciava quase um século antes – a título de programa – Humberto de Silva Candida em seu *Livre contre les simoniaques* [Livro contra os simoníacos]: “Assim como os clérigos e os laicos são separados nos santuários pelos lugares e ofícios, devem igualmente se distinguir no exterior em função de suas respectivas tarefas. Que os laicos se consagrem somente às suas tarefas, os assuntos seculares, e os clérigos às suas, quer dizer, os assuntos da Igreja”. A relação entre a instituição eclesiástica e a comunidade cristã só podia ser profundamente transformada, e é por isso que, como dissemos, nos séculos XI-XII, a palavra “igreja” passa a significar principalmente o clero, parte eminente que vale para o todo cuja salvação ela garante, enquanto recorremos mais comumente à noção de *christianitas* para designar toda a sociedade cristã, ordenada sob a condução de seu líder.

O poder absoluto do papa

A autoridade pontifical se afirma, em estreita conjunção aos processos já mencionados. Um primeiro passo consiste em garantir sua autonomia, graças ao decreto de 1059 pelo qual Pascal II funda o Colégio dos Cardeais e

lhe encarrega da eleição do papa, a fim de retirá-la das intervenções do imperador e da aristocracia romana. E, durante o século XII, embora a história do papado ainda seja marcada pela instabilidade (especialmente durante o cisma de 1130) e por uma situação financeira frágil, a estabilização prevalece a partir da década de 1190. Pouco a pouco, a cúria pontifical reorganiza suas receitas e melhora seu funcionamento administrativo, em particular pela afirmação de sua autoridade no “Patrimônio de São Pedro”. Paralelamente, suas intervenções nos domínios cada vez mais numerosos se estendem a toda a Cristandade, a ponto de o papado parecer governá-la “como uma única e mesma diocese” (Giovanni Miccoli). A partir de então o papa passa a ter jurisdição para intervir em todos os litígios eclesiásticos, e suas decisões transmitidas pelos decretais são reunidas sob Gregório IX (1227-1241) no *Liber Extra*, que forma, com o *Decreto* de Graciano, a base renovada do direito canônico, quer dizer, o conjunto das normas aplicáveis na Igreja. Além disso, os bispos, cuja eleição é cada vez mais controlada pelo papa, são periodicamente obrigados às visitas *ad limina*, às tumbas dos apóstolos Pedro e Paulo, em sinal de obediência à autoridade romana. E embora os reformadores tivessem inicialmente o apoio dos monges contra os bispos mais ligados aos poderes laicos, uma vez retomada a hierarquia secular, Roma favorece com cada vez mais frequência os bispos, limitando as isenções monásticas que diminuem sua autoridade, e faz aliança com eles para garantir um melhor controle das redes regulares, em particular cluniacenses.

Enfim, numerosas decisões que provinham anteriormente dos bispos ou arcebispos passam para a competência exclusiva do papa. Não há melhor exemplo da centralização pontifical do que a transformação dos procedimentos de canonização, bem evidenciados por André Vauchez. Embora, durante a alta Idade Média e ainda no século XI, a santidade se revelasse geralmente pelo desenvolvimento de um culto popular reconhecido e legitimado pelo bispo, o papa se arroga pouco a pouco a

indispensável confirmação das canonizações, e, portanto, também a possibilidade de proibir os cultos desenvolvidos sem autorização. E, depois, Inocêncio III (1198-1216) decreta as normas necessárias a todo o processo de canonização, cujo essencial deve se efetuar na cúria romana. Mesmo que a distinção entre santos e abençoados permita ainda conceder algum lugar aos cultos locais, o poder de prover santos à Cristandade é, a partir de então, um privilégio estritamente pontifical. De um modo geral, a instituição eclesiástica toma a forma de uma hierarquia bem-ordenada, sob a autoridade absoluta do papa, e os nomes de Inocêncio III e de Gregório IX correspondem, sem dúvida, ao apogeu de um poder pontifical que é, então, a mais poderosa das monarquias do Ocidente, a mais semelhante à de Cristo.

Essa afirmação da autoridade do papa não pode ocorrer sem um amplo trabalho de justificação teórica e sem manifestações simbólicas ostensivas. Durante muito tempo o papa se beneficiou de uma preeminência de honra, como sucessor de São Pedro, considerado o primeiro bispo de Roma. O papa é, com efeito, como indica sua titulatura, o “vigário de Pedro”, seu representante sobre a Terra, de onde se origina a importância dos discursos e imagens que enfatizam a preeminência de Pedro, príncipe dos apóstolos, fundador da Igreja, investido do poder das chaves e representado enquanto tal como porteiro do paraíso a partir do século XI (cf. Fig. 20). Mas é ainda muito pouco, e, durante o século XII e, sobretudo, com Inocêncio, o papa se reserva o título de “vigário de Cristo”. Ao se proclamar a imagem terrena do Salvador, manifesta o caráter monárquico de seu poder, como a realeza de Cristo; ele se afirma como o líder da Igreja, do corpo cuja cabeça é justamente Cristo. A identificação entre Cristo e seu representante terreno é cada vez mais profunda, e Alvaro Pelayo pode afirmar, em 1332, que “o fiel que olha o pontífice com os olhos da fé, vê Cristo em pessoa”.

Insígnias exclusivas passam a exprimir a natureza desse poder. Durante o século XII, o papa usa uma tiara, na qual a coroa – símbolo da realeza de

Cristo – se acrescenta à mitra dos bispos (e mais tarde, a partir de Bonifácio VIII, próximo a 1300, a tiara pontifical é ornada com três coroas; cf. Fig. 12). Durante o mesmo período, os rituais pontificais experienciam uma magnitude crescente; mas, como mostrou Agostino Paravicini Bagliani, o caráter espiritual do poder pontifical obriga sempre, diferentemente dos outros soberanos medievais, a aliar esplendor e humildade. Como insiste Pedro Damião, no momento de exaltar a supremacia romana sobre a fragilidade humana dos pontífices e a brevidade de seus reinos, inúmeros rituais, a começar pelo da investidura, multiplicam os símbolos de abaixamento e recordam o caráter mortal do papa, como se fosse necessário enfatizar a humildade do homem para melhor exaltar a instituição. Isso porque a identificação crescente do papa a Cristo e a tendência a fazer do primeiro a encarnação verdadeira da Igreja universal impõem salvaguardas para evitar que se confunda o homem e a função. O risco está longe de ser nulo, como mostra o caso de Bonifácio VIII (1294-1303), que, pretendendo exercer um poder ainda mais absoluto que o de seus predecessores, passa a confundir o corpo da Igreja e seu próprio corpo pessoal, a ponto de mandar colocar seu busto sobre os altares e – o que lhe valerá uma acusação de magia – de sonhar em adquirir, pelo consumo de ouro potável, a mesma imortalidade que a instituição da qual ele é temporariamente o titular.

Na mesma época, entre os séculos XI e XIII, afirma-se a doutrina da primazia pontifical, em virtude da qual o papa prevalece sobre todas as outras autoridades e constitui a fonte de todo o poder na Igreja. Já consolidada por Inocêncio III, tem uma clara expressão no liturgista Guilherme Durando († 1296): o papa “dirige, dispõe e julga tudo”; ele pode “suprimir todo o direito e governar de direito além do direito [...], ele próprio está acima de tudo e possui sobre a Terra a plenitude do poder”. Estamos longe do modelo legado por Gelásio I (492-496), que estabeleceu um equilíbrio compartilhado entre a autoridade dos clérigos em matéria espiritual, e o poder dos laicos na esfera temporal. Mas será que isso quer

dizer que todos os poderes temporais emanam, daí em diante, ao menos indiretamente, do papa? A questão permaneceu em debate, tornando-se objeto de diversas formulações, moderadas ou radicais. Com certeza, Gregório VII afirma que os “sacerdotes de Cristo devem ser considerados como os pais e mestres dos reis, dos príncipes e de todos os fiéis”, e é provável que intencionava restabelecer a antiga unidade do poder temporal e do poder espiritual, mas dessa vez em benefício do papa e não do imperador (Girolamo Arnaldi). Ademais, ele afirma, nos *Decretos papais*, que “somente o papa tinha o uso das insígnias imperiais”, tendência que um texto da década de 1160 (a *Summa Perusina*) amplia ainda mais ao desferir: “o papa é o verdadeiro imperador”. Essa pretensão a um papado imperial, plena realização sobre a Terra do poder real de Cristo, nem sempre é pura teoria. Assim, quando proclama a cruzada em 1095, Urbano II usurpa manifestamente uma prerrogativa imperial, e coloca duradouramente o papa em posição de guia da Cristandade, em um domínio que deveria ser da competência do imperador. Mas, de um modo geral, a Cristandade medieval não tomou exatamente a forma do que costumamos chamar uma teocracia, na qual a Igreja deteria efetivamente a soberania nos assuntos temporais. As afirmações mais combativas visam, sem dúvida, menos a ser inteiramente postas em prática do que a consolidar o essencial: a preeminência da monarquia pontifical sobre todos os outros poderes do Ocidente e o reconhecimento do papa como o guia da Cristandade.

Ao término dos processos descritos aqui, o caráter dominante da instituição eclesiástica é mais marcado que nunca. Refundou-se sob a autoridade absoluta e centralizadora do papado; e a dominação dos clérigos sobre os laicos é firmada graças a uma separação hierárquica cada vez mais vigorosa entre uma casta sacralizada e o comum dos fiéis. Essa reorganização é acompanhada de numerosas transformações que afastam a Cristandade ocidental de suas origens (por exemplo, no que concerne à associação constantiniana entre a Igreja e o império) e que não ocorrem no

Oriente bizantino. O cisma de 1054, consumado precisamente durante o pontificado de Leão IX, acompanha, então, muito logicamente o momento no qual a forma ocidental da Igreja cristã se desenha nitidamente.

No século XIII: um cristianismo com novas tonalidades

Entre os séculos XI e XIII o Ocidente se transforma consideravelmente. Caso tivéssemos de escolher uma edificação para simbolizar a Europa do século XI, essa seria, sem dúvida, um mosteiro beneditino, como o de São Pedro de Roda, na Catalunha, com aparência de fortaleza suspensa no flanco de uma colina, dominando em seu soberbo isolamento o campo circundante (Fig. 14). Para exprimir as realidades do século XIII, seria necessário, em vez disso, pensar em uma catedral gótica, como a de Bourges, edificação audaciosa no centro da cidade (Fig. 15). De uma edificação a outra, passamos de um universo rural ainda pouco povoado para um mundo mais densamente ocupado, no qual a cidade desempenham um papel notável (Il. 8). Ao mesmo tempo, a dominação dos monges cede espaço diante da reafirmação do clérigo secular.

Do romano ao gótico

De uma edificação a outra, passamos da arte romana à arte gótica, o que é muito mais que uma simples questão de “estilo”. Do romano ao gótico é o mundo que muda e, com ele, o modo de conceber a função social e ideológica da arquitetura. Da arte romana, geralmente mantemos o arco semicircular e a abóbada de pedra em forma de berço, ou seja, um avanço notável, uma vez que – semelhante às antigas basílicas, prédios civis tendo servido de modelo às primeiras edificações de culto cristão – a maior parte das igrejas anteriores eram cobertas por uma estrutura de madeira, muito exposta ao risco de incêndio. Mas na abóbada em berço o peso é sustentado sobre paredes laterais, de modo que só podem receber estreitas janelas, que destilam uma luz parcimoniosa e irregular (Fig. 16). Na Igreja romana as

zonas de sombra e luz contrastam vigorosamente e esculpem o espaço interior. Essa impressão de fragmentação é ainda acentuada pela heterogeneidade das formas arquiteturais e pela ausência de módulo comum em diferentes partes da edificação, de modo que nave e passagens, transepto e tribunas, coro e cúpulas, deambulatório e capelas laterais parecem vários elementos autônomos agregados uns aos outros (Il. 9). Por outro lado, a arte romana é uma arte da parede e da superfície: destaca a importância de amplas superfícies de paredes grossas e densas, cuja aparelhagem de pedra é diretamente visível no exterior ou reproduzida por um adorno pintado no interior. As necessidades técnicas se combinam aqui aos motivos ideológicos, pois, semelhante à instituição da qual é símbolo, a Igreja se pretende uma fortaleza que se defende contra o mundo exterior e, simbolicamente, não pode deixá-lo penetrar imprudentemente em seu seio. É necessário exaltar essas paredes que a protegem, assim como as torres campanárias que formam massivamente a fachada, para evidenciar a vigilância da cidadela divina. É assim que a Igreja romana aparece como uma cidade santa fortificada, prefiguração terrena da Jerusalém celeste que exhibe suas muralhas de pedras preciosas, ilhota de pureza espiritual em meio à ameaçadora confusão do mundo.



Figura 14: O mosteiro romano de São Pedro de Roda (Catalunha, século XI).



Figura 15: No centro da cidade: a catedral gótica de Bourges (primeira metade do século XIII).

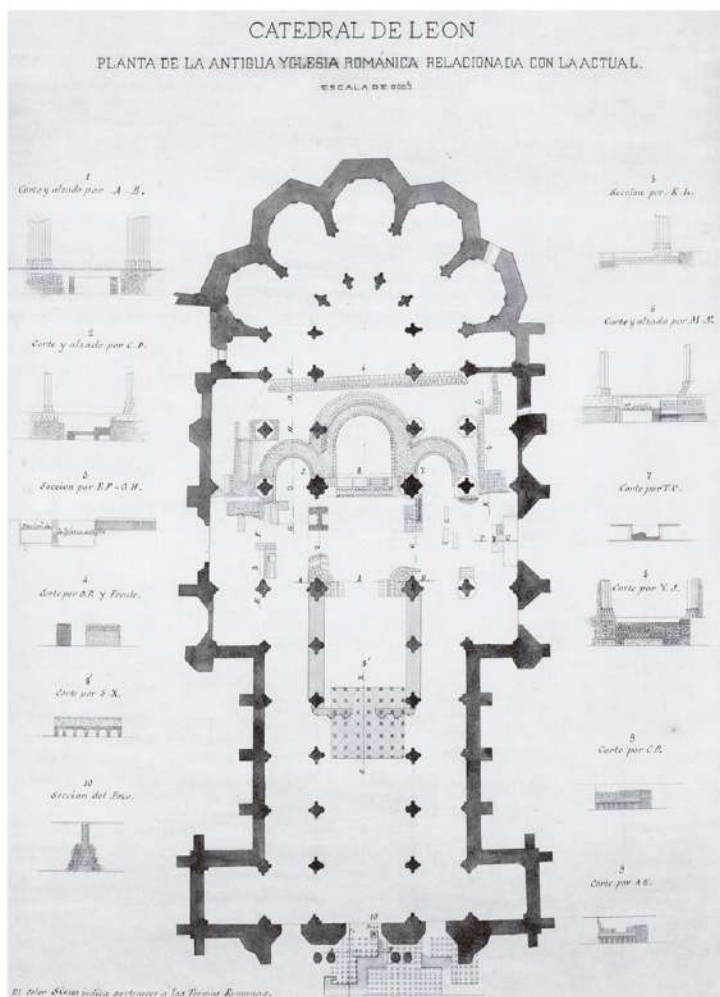


Ilustração 8: Dimensões comparadas da catedral gótica de Leão e do edifício romano que ela substituiu.

Para qualificar a arquitetura gótica geralmente enumeramos o arco ogival, a abóbada de cruzaria ogival e o arcobotante. Mas, dos três, apenas o último talvez seja uma invenção gótica, pois a cruzaria ogival foi desenvolvida a partir do fim do século XI no domínio anglo-normando (especialmente na Catedral de Durham). O que torna o gótico específico é uma combinação desses três elementos a serviço de um projeto tecnocultural novo. Mesmo que convenha, sem dúvida, suavizar o papel inaugural comumente atribuído a essa edificação (Roland Recht), observamos uma das primeiras formulações, ainda parcial, entre 1130 e 1144, durante a reconstrução pelo

Abade Suger do coro e da fachada da Abadia de Saint-Denis, necrópole dos reis da França. Durante as décadas seguintes, o gótico se afirma, adaptando-se a necessidades diversificadas, nos pátios de numerosas catedrais do centro do reino da França (Sens a partir de 1140, Notre-Dame de Paris a partir de 1163). E depois ela atinge sua maturidade nos anos de 1220-1270, de modos muitas vezes contrastados (Chartres por volta de 1240, Reims e Bourges por volta de 1250). Pouco a pouco, o que chamamos a *opus francigenum* (marcando, assim, a Île-de-France como seu berço) é adotada ao longo de todo o Ocidente, com múltiplas variantes e cada vez mais refinadas, tornando-se, de Burgos a Praga e de Canterbury a Milão, a técnica de construção dominante até o começo do século XVI.

Para explicitar esse novo sistema construtivo, sem equivalente na história, podemos partir da cruzaria ogival, formada de duas nervuras de pedra que se cruzam num ângulo reto e são capazes de sustentar o resto da abóbada, feita de materiais mais leves (Fig. 17). Todo o peso da abóbada é dirigido para as quatro colunas que a sustentam, de modo que, por meio de um contrapeso dessas forças que garantem suportes e arcobotantes, as paredes laterais perdem seu papel sustentador e podem ser substituídas por amplas aberturas. Daí são possibilitados os grandes vitrais que chamam a atenção, tanto pela profusão quase inapreensível das representações que contêm quanto pela luz colorida com a qual inundam a edificação. A realização da arquitetura gótica é a maior eliminação possível dessas paredes que caracterizam a edificação romana, e a invasão do lugar de culto por uma luz certamente fulgurante e variável, mas que reduz os contrastes de sombra e claridade e tende a tornar a edificação uma unidade de luz. Enquanto a romana era uma arte da parede, a gótica é uma arte da linha e da luz, seguramente um sinal de uma relação mais aberta com o mundo, menos preocupada com o contato com as realidades mundanas, tão presentes nas portas das catedrais.



Figura 16: A nave em berço da Abadia de Conques (segunda metade do século XI).

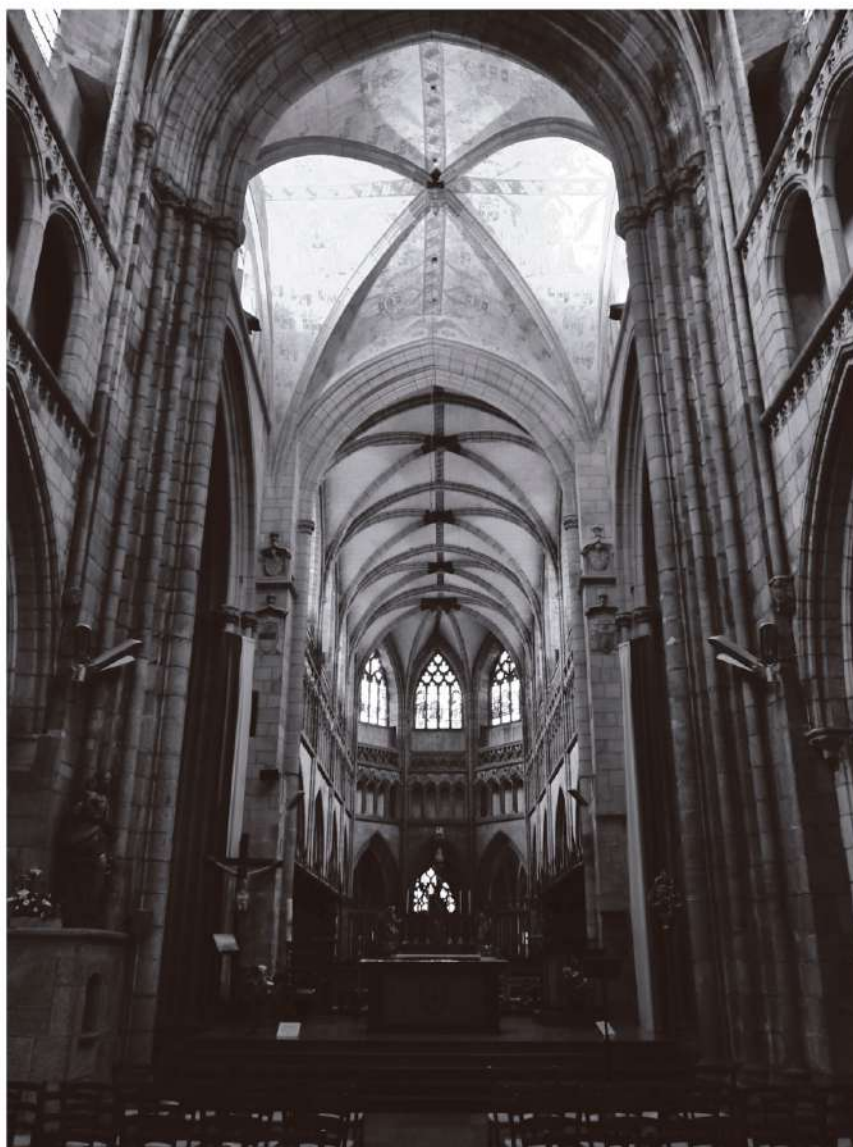


Figura 17: Abóbadas de cruzaria ogival e amplas vidraças: o coro e a nave da Catedral de Leão (segunda metade do século XIII).

Através ou além da importância da luz, dois princípios estão no centro da aspiração gótica. Em primeiro lugar, a unificação do espaço interior não é somente a consequência da luz colorida e contínua que os vitrais difundem; inicialmente, está ligada à adoção de planos que tornam a edificação cada vez mais homogênea (supressão das tribunas, atenuação dos transeptos, integração do deambulatório e das capelas laterais na unidade arquitetural

do coro) e que utilizam para todas as partes da igreja medidas coordenadas fundadas sobre um modelo único (Il. 10). E é apenas no desenho das colunetas e molduras que se torna mais sistemática, recorrendo a formas mais numerosas, mas associadas em combinações múltiplas. Diferentemente dos espaços hierarquizados e diversificados da arquitetura romana, a arquitetura gótica busca a unificação pela articulação de elementos tão homogêneos quanto possível. É o que Erwin Panofsky chama “o princípio de clarificação” em ação na arquitetura gótica, sua preocupação com a “autoexplicação” que visa a tornar perceptível o princípio construtivo da edificação, sintoma aos seus olhos de uma comunidade de pensamento e de hábitos com a escolástica contemporânea: as *Sumas Teológicas* do século XIII não são, também, fundadas sobre um duplo princípio de recorte sistemático e de coerência totalizante, de divisão em partes constantes, englobadas num conjunto homogêneo cuja estrutura é explicitada com clareza?

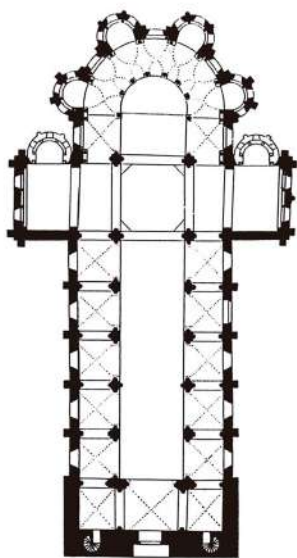


Ilustração 9: Planta de uma edificação romana: Notre-Dame-du-Port em Clermont-Ferrand (primeira metade do século XII)

O segundo princípio comporta um desejo de espiritualização. Um sinal manifesto é sua negação da parede, material, em benefício da luz, que a Idade Média considera espiritual e um símbolo de Deus (“a obra resplandece de uma luz nobre. Que sua clareza ilumine os espíritos a fim de que, guiados pelas verdadeiras claridades, cheguem à verdadeira Luz, lá onde Cristo é a verdadeira porta”, dizem os versos que

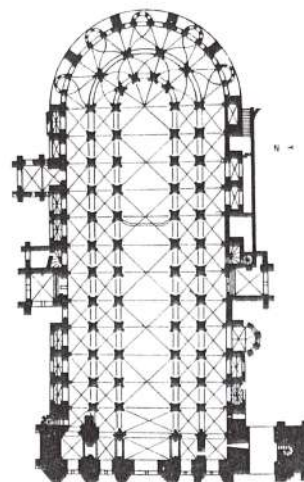


Ilustração 10: Planta de uma edificação gótica: a Catedral de Santo Estêvão de Bourges (primeira metade do século XIII). As duas plantas estão em escalas muito diferentes.

Suger manda gravar na fachada de Saint-Denis). A verticalização crescente das linhas arquitetônicas, destacadas pelas colunetas que sempre articulam os pilares, é outra manifestação sua, assim como a busca por uma altura de abóbadas sempre mais audaciosa. Essa atinge 36m em Chartres, 38 em Reims, 42 em Amiens, até que a intrepidez dos arquitetos góticos aumenta em vão até 48m em Beauvais, cujo coro colapsa em 1284. Uma vez atingido esse limite, o apelo ao céu se transfere aos acréscimos exteriores, e o pináculo de pedra da Catedral de Estrasburgo, no começo do século XV, eleva-se a 142m, altura que nenhum monumento ultrapassará até o século XIX. Imaginemos, assim, o quanto as naves “sobredimensionadas” das catedrais deviam impressionar os contemporâneos, sobretudo se as contemplarmos em contraste com a pouca altura das habitações urbanas.

Com certeza, as catedrais – associadas às numerosas edificações que as cercam, palácio episcopal, recinto canonical, hospital (*hôtel-Dieu*) – constituem o núcleo das cidades medievais. Financiadas pelas doações de fiéis, mas, sobretudo, pelas receitas senhoriais e eclesiásticas dos bispos e cônegos – quer dizer, pelo sobretrabalho de seus dependentes rurais – oportunizam, com efeito, longos e consideráveis canteiros de obra que, mesmo se jamais terminados, estimulam notavelmente a atividade urbana. A catedral e a cidade mantêm, assim, uma relação por vezes íntima e ambígua: visível de muito longe, símbolo da cidade e de sua interação crescente com a vida rural circundante, a catedral parece ao mesmo tempo dominar a cidade, quase sobrepujando suas dimensões, o que é talvez apenas uma maneira de tornar sensível o poder de uma instituição eclesiástica então triunfante.

Ordens religiosas inovadoras: os mendicantes

Entre os séculos XI e XIII, não é somente a igreja de pedra que muda, mas também a Igreja como instituição. A criação das ordens mendicantes é um dos aspectos mais marcantes dessas transformações. Evocaremos, para

começar, a figura de São Francisco, personagem por vezes singular e revelador das tensões de seu século. Para tanto, é necessário recorrer às diferentes *Vidas* redigidas por seus discípulos em conformidade às leis do gênero hagiográfico, com o objetivo de confirmar a santidade de Francisco e de fortalecer seu culto. Portanto, é menos uma “verdade” biográfica que devemos buscar nesses textos do que a expressão de modelos e valores ideais de uma época. Francisco nasceu em 1181 ou 1182, em Assis, uma dessas cidades da Itália Central onde o comércio floresceu precocemente. Ele é o filho de um rico comerciante cujos negócios era incumbência sua continuar. Mas o jovem Francisco parte em busca de ideais mais elevados, sinal de que o desenvolvimento das atividades urbanas não significa necessariamente a formação de uma “burguesia” dotada de valores próprios bem assegurados. Internalizando, sem o saber, as hierarquias de seu tempo, inicialmente idealiza proezas cavaleirescas e se prepara para partir para a guerra no sul da Itália. Mas uma visão sobrenatural o dissuade disso. E então, enquanto ora na Igreja de São Damião, diante da imagem de Cristo na cruz, esse se dirige a ele e o convida a reconstruir sua Igreja. Como bom laico que é ainda impedido pelas realidades materiais de se elevar às verdades espirituais, Francisco acredita que deve se tornar maçom para renovar a edificação que ameaça ruir. Mas é evidentemente a uma missão mais elevada que Cristo o convoca. Francisco, cuja conduta o coloca em conflito com seus familiares, vai tomando consciência disso pouco a pouco e renuncia à herança paterna. Em um ato decisivo de conversão, ele se despe para restituir a seu pai os tecidos que ele comercializa, e se coloca, nu, sob a proteção do bispo (Fig. 18). No lugar da afluência material que seu nascimento devia lhe proporcionar, adota a exigência de uma pobreza radical e escolhe “seguir no Cristo nu”.

Sua mensagem, que ele começa, então, a professar pela fala e sobretudo pelo exemplo, choca por sua simplicidade: viver com o Evangelho como única regra, fazer penitência. Francisco a põe em execução por meio de uma

devoção que associa a imediatidade a uma certa alegria, manifestação de uma comunhão com Deus que só poderia ser atingida pelo árduo caminho da penitência. Esses traços muitas vezes permitiram comparar Francisco e seus companheiros, a quem ele recomenda ter “a face sorridente”, aos jograis por muito tempo condenados pela Igreja. Eles se exprimem também no famoso *Cântico do Irmão Sol*, no qual Francisco elogia a natureza e o prazer que ela proporciona aos humanos. É uma das tensões constitutivas do personagem: a conjunção da penitência e do júbilo, ou mais precisamente a escolha de uma penitência extrema que não leva à fuga do mundo, mas ao amor por ele. Os habitantes de Assis, que veem Francisco andar hirsuto e em farrapos, perguntam-se se ele não tem algo de louco, e é um pouco o que exprime seu apelido de “Poverello” [pobre]. Mas esse exemplo vivo de pobreza e de penitência lhe vale também uma reputação que cresce, assim como o número de discípulos que atrai para perto dele.

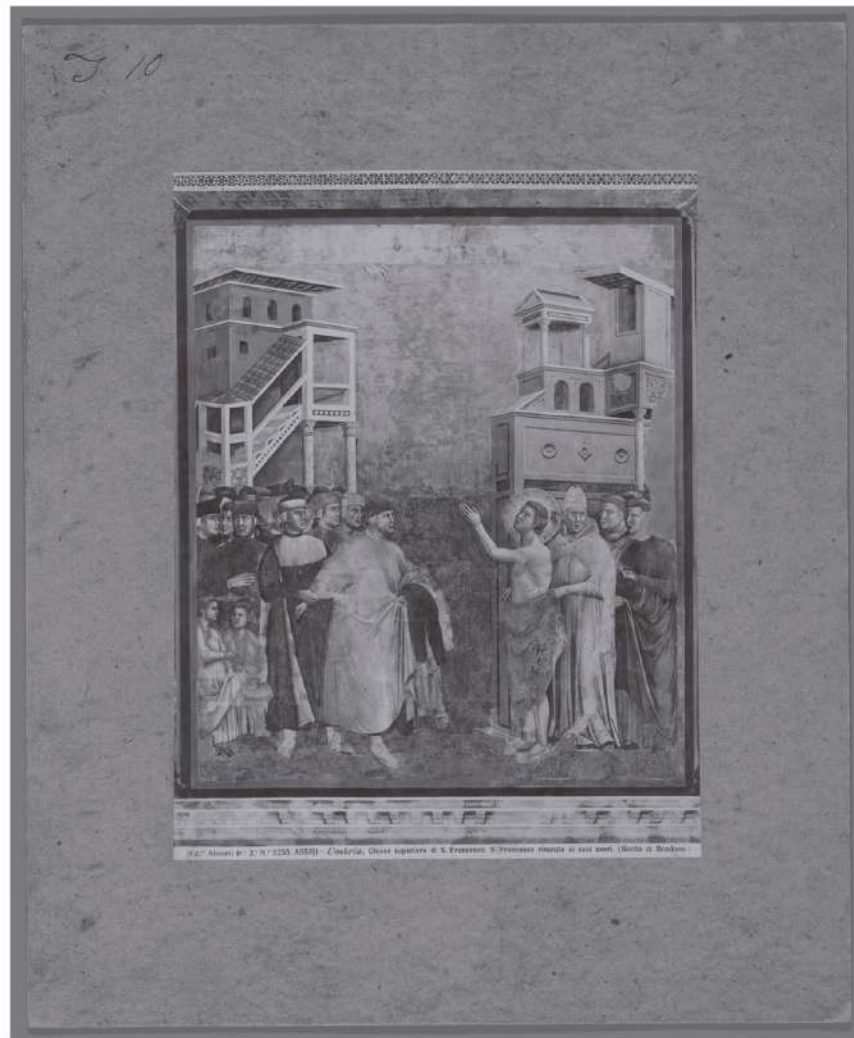


Figura 18: São Francisco renunciando aos bens paternos (cerca de 1290-1304; afrescos de Giotto na Basílica de Assis).

Em breve, Francisco se encontra na liderança de uma pequena comunidade, que a instituição eclesiástica poderia julgar perigosa e incontrolável, como indica a primeira reação de Inocêncio III. Contudo, ela faz a escolha inversa e, em 1209, o papa se deixa convencer, ainda que não sem reservas, a aprovar o modo de vida proposto por Francisco e a lhe conceder o direito de pregar. Mas o desejo de estruturar essa experiência e de lhe dar formas compatíveis com as estruturas de poder em vigor na Igreja conduz Honório III a exigir a redação de uma regra formal: a de 1221 é recusada (*Regula non Bullata*) antes que novas modificações, que atenuam

ainda mais a radicalidade do projeto inicial, permitam finalmente sua aprovação em 1223 (*Regula Bullata*). À medida que a comunidade aumenta, Francisco se distancia das necessidades que impõe a direção espiritual e material de uma ordem. Em breve, ele renuncia à sua liderança e escolhe viver como eremita no Monte Alverne. Penitências e privações extremas se acentuam, em um esforço para se aproximar mais de Deus, a ponto de Francisco, doente, não parecer mais que uma chaga viva. É, então, em 1224 que a tradição coloca o milagre da estigmatização, cuja descrição toma forma ao longo das biografias sucessivas de Francisco, como mostrou Chiara Frugoni. Conforme a *Legenda Maior*, que Boaventura, geral da ordem franciscana, redige em 1263 e impõe como a única versão autorizada (a ponto de ordenar a destruição das narrativas anteriores, especialmente as duas *Vidas* redigidas por Tomás de Celano), Francisco teria tido uma visão divina, sob a forma misturada de um serafim e de Cristo na cruz, cujas cinco chagas da Paixão seriam imprimidas sobre seu corpo, onde ainda eram visíveis em sua morte (Fig. 19). Esse milagre, totalmente inédito e reconhecido pelo papado somente em 1237, provoca intensas polêmicas. Alguns contemporâneos permanecem incrédulos, e mesmo hostis a uma inovação quase escandalosa que, a seus olhos, eleva Francisco em demasia, até o momento em que outros santos, começando pela dominicana Catarina de Sena, imitam seu exemplo e reduzem, assim, seu privilégio excessivo. Ninguém duvidava do alcance da estigmatização. Para Boaventura e os franciscanos que promoveram o milagre, ela transformava Francisco em um santo perfeito, quase angélico, e era o resultado lógico de uma vida dedicada à imitação de Cristo. Ao receber as marcas mais eminentes do sacrifício divino, Francisco se identificava, em sua própria carne, com o Salvador. Ele se tornava um segundo Cristo, vivendo de novo entre os humanos, “outro Cristo”, conforme a expressão de Boaventura. Em um prazo particularmente breve, dois anos após sua morte, que ocorreu em 1224, Francisco de Assis foi canonizado.



Figura 19: A estigmatização de São Francisco: relicário esmaltado contendo as relíquias do santo (cerca de 1228; Museu do Louvre, Paris).

Durante sua vida, Francisco não cessaria de tomar as instituições e os usos de seu tempo no sentido contrário. Fundador da ordem ainda que permaneça um laico (um dos raros que a autoridade eclesial autorizou a pregar), próximo dos pobres a ponto de se tornar um deles a despeito do sucesso de sua iniciativa, opondo sempre o dever de penitência às necessidades institucionais, evita, contudo, colidir frontalmente com a hierarquia: nesse sentido, podemos defini-lo como um rebelde íntegro. Ele porta uma mensagem que corresponde, por um lado, às aspirações de seu tempo (a insistência na Encarnação e na Imitação de Cristo), mas cuja radicalidade evangélica é em parte inassimilável pela Igreja. Era, portanto, lógico que a história da ordem franciscana seja marcada, durante ao menos um século, por violentos conflitos entre uma corrente espiritual, partidária de uma fidelidade rigorosa ao fundador, e os conventuais, defensores de um acordo com as regras da instituição eclesial. A interpretação da vida de Francisco, imposta por Boaventura, é uma clara vitória dos segundos, antes que a disputa se concentre sobre a questão da pobreza, exigência absoluta para os espirituais, que argumentam que Cristo jamais possuiu coisa alguma. Mas lhes falta, no começo do século XIV, ou bem aceitar mais moderação para se manterem na comunidade da ordem ou bem se desviarem para a heresia, como fazem os “fraticelos”. Ao fim desse processo tumultuoso, a figura de Francisco terá sido integrada à instituição eclesial e finalmente posta a seu serviço.

Evocaremos mais brevemente Domingo de Guzmán, nascido por volta de 1170 em Caleruega (Castela), em uma família da pequena aristocracia. Ele opta por uma carreira eclesiástica tradicional e se torna cônego da Catedral de Osma. Acompanhando seu bispo no sul da França, descobre o impacto do catarismo e decide se consagrar à luta contra a heresia. Por volta de 1206, começa a pregar na região de Fanjeaux, acompanhado, em breve, por alguns discípulos que levam uma vida evangélica, e depois funda um primeiro convento em Toulouse. Em 1216, o papa aprova a nova ordem, colocada sob

a regra de Santo Agostinho. Domênico vê na pregação, sustentada pelo estudo e pela penitência, uma arma indispensável contra os inimigos da Igreja. Os novos conventos daqueles que são chamados justamente os frades pregadores se multiplicam rapidamente, e Domênico morre na liderança de uma ordem poderosa em 1221 (sua canonização ocorre em 1234). O percurso do fundador castelão não se assemelha ao do santo de Assis: ele é imediata e estreitamente vinculado à instituição eclesiástica, e em particular à luta contra a heresia. Ademais, os dominicanos se especializarão em tarefas inquisitoriais e assumirão com orgulho essa função, considerando-se os “cães do Senhor” (*domini canes*, em um jogo de palavras permitido por seu nome latino; Fig. 20). Os dominicanos orientam muito imediatamente suas atividades para o estudo e o esforço intelectual, indispensáveis para argumentar a favor da Igreja. Eles multiplicam, portanto, os *studia* destinados à formação de seus membros, enquanto os primeiros franciscanos buscam formas mais simples e imediatas de contato com Deus. Contudo, a despeito dessas diferenças iniciais, a evolução das duas ordens as aproxima e são, muito rapidamente, ao mesmo tempo unidas pelos objetivos e práticas muito semelhantes e opostas por uma intensa rivalidade.

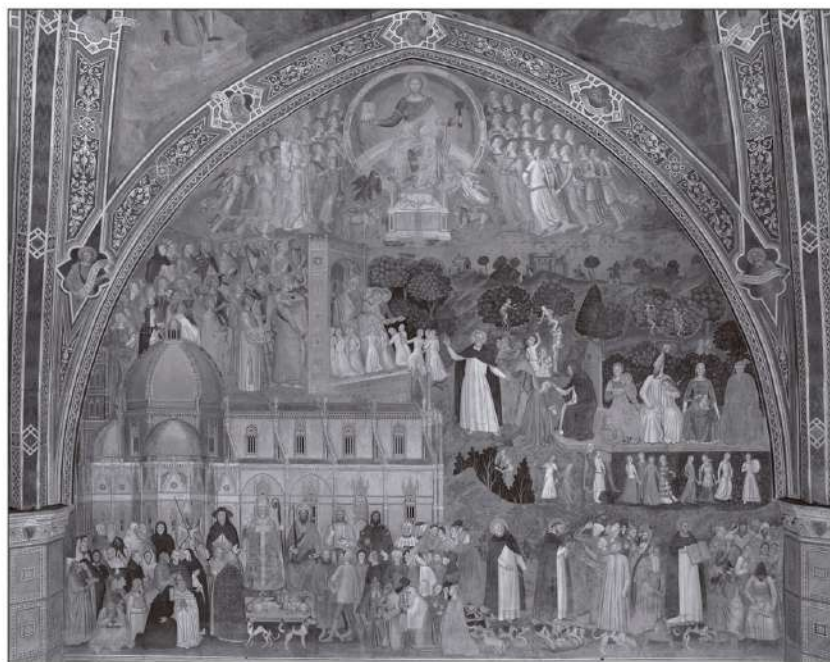


Figura 20: O triunfo da Igreja e dos dominicanos (1366-1368; afrescos de Andrea di Bonaiuto, Capela dos Espanhóis em Santa Maria Novella, Florença).

O sucesso das duas ordens que chamamos mendicantes, porque em seu começo nada querem possuir e vivem apenas de esmolas, estende-se rapidamente a toda a Cristandade. Os frades pregadores, caracterizados por sua vestimenta branca coberta por um manto negro, são cerca de 7 mil por volta de 1250 e dispõem de 700 conventos no fim do século XIII, enquanto os franciscanos (também chamados frades menores em razão de sua humildade), vestidos com um hábito de cor crua ou bege (nem tingido nem alvejado) e identificáveis, como Francisco, por uma simples corda amarrada em volta de sua cintura, são talvez 2.500 por volta de 1250 e se dividem em aproximadamente 1.600 estabelecimentos meio século mais tarde. Outras ordens mendicantes de menor importância também surgem, mas o II Concílio de Lyon (1274), e depois uma bula de Bonifácio VIII (1298), limitam seu número a quatro: além dos franciscanos e dominicanos, a das carmelitas, aprovada em 1226, e a dos eremitas de Santo Agostinho, criada

em 1256 pela reunião de vários grupos preexistentes. Cada ordem, sob a direção de um geral e responsáveis provinciais, é dotada de uma coesão muito mais forte do que as redes monásticas anteriores. Cada um deles conta, além de seu ramo masculino, com um componente feminino – daí, a ordem das Damas Pobres [conhecidas como clarissas por conta de ter sido] fundada por Santa Clara de Assis], associada aos [frades menores] franciscanos – e uma terceira ordem, na qual são acolhidos os leigos que desejam viver devotamente. O ideal de pobreza, associado à humildade e à penitência, é a primeira característica das ordens mendicantes. Mas, como todas as iniciativas monásticas anteriores, defronta-se com o paradoxo do sucesso, que leva à multiplicação das doações e à acumulação de bens. Ainda que as ordens tradicionais imponham que cada monge nada possua a título individual, mas que aceitem as doações feitas à instituição, as ordens mendicantes, preocupadas em dar seu sentido ao ideal de pobreza, recusam essa opção. Mas, em breve, terão de forjar a teoria segundo a qual os bens recebidos por eles são propriedade do papa, com a ordem tendo somente seu uso, o que os franciscanos espirituais não deixam de denunciar como uma ficção hipócrita.

A contribuição das ordens mendicantes reside muito mais numa concepção original do papel do clero regular. Enquanto aceitam uma regra de vida comunitária e asceta, os mendicantes não optam pela fuga do mundo. Mesmo quando se referem idealmente ao exemplo dos eremitas do deserto (Alain Boureau), assumem praticamente viver em meio aos fiéis, para pregar pela palavra e pelo exemplo (na realidade, essa vocação pastoral caracteriza somente os ramos masculinos das ordens, as mulheres permanecem confinadas em uma clausura tradicional, o que favorece sem dúvida a florescência, em particular nos dominicanos, de uma intensa devoção mística, o que vem a compensar sua exclusão das tarefas assumidas pelos frades). O século XII já havia experienciado uma certa aproximação entre regulares e seculares; mas os mendicantes dão um passo

complementar, instalando-se no centro das cidades (esses estranhos regulares, urbanos e pregadores, são, ademais, chamados frades, e não monges). As ordens mendicantes oferecem, assim, uma contribuição decisiva à Igreja de sua época, assumindo uma estruturação e uma pastoral adaptadas aos meios urbanos. Desse modo, intervêm num território que é normalmente o do clero secular, e não faltam conflitos entre mendicantes e seculares, como, por exemplo, na Universidade de Paris, e mais amplamente nas cidades onde os bispos veem com maus olhos esses pregadores muito bem preparados, cujos sermões têm mais sucesso que os dos seculares e que captam em suas vastas igrejas as doações dos fiéis. O vínculo entre ordens mendicantes e o fenômeno da urbanização é, ademais, tão claro que podemos estabelecer uma correlação entre a importância das cidades medievais e o número de conventos mendicantes que elas abrigam (Jacques Le Goff). Em todas as cidades da Europa, seu estabelecimento ocorre segundo uma mesma lógica: diante da necessidade de um amplo território, os conventos mendicantes se estabelecem nos limites da zona construída e, tendo em vista a concorrência existente entre eles, o mais longe possível uns dos outros, conforme uma geometria muito regular. Quando uma cidade abriga dois conventos mendicantes, o meio da linha que os conecta é ocupado pelas edificações principais do centro da cidade; se são três, o centro urbano ocupa, aproximadamente, o ponto médio do triângulo que eles formam.

A Igreja, a cidade e a universidade

Seria imprudente, dissemos, pensar a cidade medieval sem a Igreja: a catedral gótica é o signo muito visível da presença da instituição eclesial; as ordens mendicantes são os agentes de uma pastoral com finalidade essencialmente urbana; a “religião cívica” oferece à cidade seus principais rituais e seus mais preciosos símbolos. Mas essa evocação seria muito incompleta se não mencionássemos o desenvolvimento das escolas urbanas e das universidades, uma das mais notáveis criações da Idade Média.

Durante o século XII, importantes evoluções alteram a estrutura educacional em vigor desde a alta Idade Média. Enquanto as escolas monásticas declinam, as escolas catedrais, ainda sob a responsabilidade dos bispos, experienciam um rápido crescimento. Outrora dotadas de um recrutamento estritamente local e ministrando uma formação elementar aos futuros clérigos da diocese, algumas delas começam a exercer uma grande atração em função da reputação de seus mestres. O número de alunos aumenta e a ambição dos ensinamentos se eleva, em direito, medicina e em teologia, termo cujo uso Abelardo é um dos primeiros a promover. Pouco a pouco, mestres e alunos se apercebem de que formam um meio específico, cuja tarefa é a atividade intelectual. Mesmo que permaneça intimamente ligada à Igreja, é, sem dúvida, essa emergência de “intelectuais” medievais, conforme a expressão de Jacques Le Goff, que permite compreender a formação das universidades. Essas respondem a um desejo de auto-organização da comunidade de mestres e estudantes, como qualquer outro ofício urbano, e de autonomia em relação ao bispo, que mantém até então seu controle sobre as escolas e reafirma seu direito exclusivo de conferir a licença (autorização de ensinar).

Bolonha, que domina o ensino do direito civil e canônico na Cristandade, é, sem dúvida, a primeira universidade, formada a partir do fim do século XII, mas seus estatutos conservados mais antigos, que a definem como a comunidade de alunos, datam apenas de 1252. “A universidade de mestres e discípulos de Paris” é um agrupamento voluntário formado nos primeiros anos do século XIII, ao qual o legado do papa confere seus *status* e privilégios em 1215. Eles são solenemente confirmados em 1231 por Gregório IX, após uma greve de professores, provocada por confrontos entre alunos e homens das forças armadas reais. E então a preeminência intelectual de Paris, por um tempo incontestada, enfrenta em breve a concorrência de Oxford, que inicialmente orientada para o direito, impõe sua competência em matéria de teologia a partir da década de 1220. Os

estatutos então adotados por essas universidades consagram sua característica essencial: o ensino não é mais submetido à autoridade do bispo e provém unicamente da corporação dos professores, que definem suas normas. A universidade é desde então “um corpo profissional incorporado à Igreja a título de instituição autônoma que, destacada da jurisdição dos bispos e dos senhores, é submetida unicamente ao poder pontifical e a seu controle doutrinal” (Franco Alessio). Em meio às primeiras universidades europeias, dotadas de estatutos no primeiro quarto do século XIII, é necessário citar ainda Cambridge para a teologia, Montpellier para a medicina, Salamanca, Nápoles, Pádua e, apenas mais tarde, Toulouse (1234). Após essa data, as várias universidades criadas geralmente têm uma importância limitada e um recrutamento regional.

Em cada universidade a autonomia permite à assembleia de professores, sob a condução de seu reitor, decidir sobre sua organização interna (distingue-se, em geral, a Faculdade de Artes, propedêutica na qual são ensinadas as artes liberais do *trivium* – retórica, gramática e dialética – e do *quadrivium* – aritmética, geometria, astronomia, música –, e as “grandes” faculdades de teologia, direito ou medicina), bem como sobre o recrutamento de alunos e a cooptação de mestres, programas e autores ensinados, métodos utilizados e graus conferidos (bacharelado, licenciatura, mestrado ou doutorado). Mas o exercício da autonomia não se dá sem conflitos. Assim, o lugar preponderante que os frades mendicantes começam a ocupar nas universidades a partir dos anos de 1230 suscita a hostilidade de mestres seculares, que se queixam especialmente da concorrência desleal daqueles que, por pertencerem a uma ordem, podem ensinar gratuitamente. Mas a posição dos mestres mendicantes, que monopolizam em breve as cátedras mais renomadas de teologia, é sistematicamente consolidada pelo papado, especialmente Alexandre IV em 1255. É o sinal de que as ordens mendicantes desempenham um papel central na instituição eclesial de seu tempo. Seu lugar só pode, portanto, ser dominante nas universidades, cuja

função principal é fornecer à Igreja seus fundamentos ideológicos mais firmes, ao mesmo tempo que a parte mais instruída de seus prelados (muitos dos quais ingressam no serviço de administrações principescas ou reais).

O exercício da autonomia se combina à relativa homogeneidade dos ensinamentos e formas de organização, o que manifesta a universalidade do poder pontifical do qual as universidades dependem. A escolástica é seu método por excelência. Suas raízes remontam ao século XII: Anselmo de Canterbury (1033-1109) se esforça, especialmente em seu *Por que Deus se fez humano*, para associar a fé e o intelecto (*"fides quaerens intellectum"*) e para convencer por argumentos demonstrativos bem como pelo recurso aos argumentos de autoridade (A Escritura e os pais); Abelardo (1079-1142) desenvolve, especialmente em seu *Sic et non* [Sim e não], os princípios da argumentação dialética e os métodos que visam a resolver as contradições entre as diferentes autoridades bíblicas e patrísticas. Mas a escolástica das universidades do século XIII amplia e aperfeiçoa os métodos de raciocínio e de argumentação, codificados conforme as regras assumidas pela comunidade de mestres. A leitura comentada dos textos bíblicos e de obras que servem como manuais, como o *Livro das sentenças*, de Pedro Lombardo, mestre e bispo parisiense entre 1135 e 1160, permanece a base do trabalho escolástico. Tratava-se de estabelecer seu sentido autêntico por um exame metódico tão impessoal quanto possível. A *quaestio* (alternativa do tipo *é... ou?*) é a outra forma dominante da atividade intelectual: ela pode originar um debate oral (*disputatio*) sobre um tema determinado pelo mestre (a menos que não se trate de questões "quodlibetais", as mais imprevisíveis), ou ser objeto de uma redação escrita, conforme uma estrutura quadripartite constante (autoridades a favor da primeira solução; objeções e autoridades contrárias; tese dos autores; respostas às objeções).

A combinação de um vasto conjunto de *quaestiones*, formando um tratamento completo do campo abrangido, leva às *Sumas teológicas*, que marcam o apogeu da escolástica do século XIII. Os franciscanos Alexandre

de Hales (A *Suma* que traz seu nome, realizada por seus alunos, é a primeira do gênero), Boaventura (1221-1274), os dominicanos Alberto o Grande (1193-1280) e Tomás de Aquino (1225-1274) se notabilizam particularmente nesse gênero totalizante que não ambicionam menos que sintetizar e clarificar, pela força do argumento, todos os problemas relativos a Deus, aos humanos, ao universo e à organização da sociedade. Além da teologia, os métodos escolásticos do mundo universitário se estendem ao estudo do direito e a certas disciplinas em parte fundadas na demonstração e na verificação, e cujos nomes se assemelham aos das ciências modernas (sobretudo, as matemáticas, o estudo da natureza e da astronomia). Esses florescem, sobretudo, em Oxford, onde Roberto Grosseteste se notabiliza (1175-1253). Apesar dos confrontos que a dividem, especialmente quanto à recepção das obras de Aristóteles e de seus comentadores árabes (em 1277, eles levam à condenação por Estêvão Tempier, bispo de Paris, de 219 teses atribuídas aos averroístas parisienses, e para algumas dentre elas, a Tomás de Aquino), a escolástica do século XIII aparece como um monumento coletivamente erigido à glória da Igreja triunfante e como a expressão mais completa da ideologia consubstancial à ordem da sociedade cristã.

Pregação, confissão, comunhão: uma nova tríade

A partir do fim do século XII, uma nova insistência sobre algumas práticas reformuladas leva a uma configuração inédita cujo centro é ocupado pelo tríptico pregação-confissão-comunhão. Como dissemos, profundas transformações afetaram a Comunhão, sacramento “terrível”, ato cardinal que garante simultaneamente a coesão da comunidade cristã e sua divisão hierárquica entre clérigos e leigos (assim, durante o século XII, a Comunhão sob a forma do pão e do vinho é progressivamente reservada aos clérigos, com os leigos tendo acesso somente à primeira). Convém, então, lembrar aos leigos, hesitantes, talvez, devido à sacralidade opressora do rito, a necessidade de comungar regularmente. É por isso que, após várias

assembleias diocesanas, mas dessa vez para toda a Cristandade, o Concílio de Latrão IV (1215) torna obrigatório a todos os fiéis receber a comunhão ao menos uma vez por ano, na Páscoa (cânone *Omnis utriusque sexus*). Exigência mínima que diz muito sobre os limites da participação sacramental dos laicos ordinários, essa regra traz uma consequência considerável, pois ninguém poderia, sob pena de graves riscos espirituais, receber a Eucaristia sem ser previamente purificado de seus pecados. A obrigação da comunhão anual impõe, portanto, o dever de uma confissão igualmente anual.

Na Antiguidade tardia e nos primeiros séculos da alta Idade Média, a Igreja admitia a possibilidade de uma penitência que permitisse a purificação dos pecados cometidos após o batismo. Tratava-se, então, de um ritual público que só podia ser realizado uma única vez e era, por conseguinte, geralmente postergado até próximo da morte. E depois, a partir do século VII, os monges irlandeses introduziram em toda a Cristandade o sistema da penitência tarifada, em vigor até o século XII. Renovável, ela dava origem a um ritual de reconciliação pública, frequentemente realizado no portal norte das igrejas, que os penitentes deviam transpor rastejando de joelhos e cotovelos, após terem realizado escrupulosamente as indicações do *Penitencial*, livro que determina para cada falta a escala de penitências necessárias, sob a forma de recitações de preces, jejuns, mortificações diversas ou de peregrinações (cf. Fig. 45). No século XII, o formalismo rígido desse sistema devia parecer cada vez mais inadequado, no momento em que os mestres em teologia, como Abelardo, definiam o pecado como uma inclinação interior e enfatizavam a necessidade de avaliar os atos humanos em vista de sua intenção. De fato, uma prática penitencial renovada instaura-se, antes de ser confirmada pelo Concílio de Latrão IV. A confissão – declaração ao sacerdote dos pecados cometidos em ato, em intenção ou em pensamento – é a parte essencial da penitência: ao expor o coração culpado dos fiéis e pela humilhação que experienciam, constitui

uma pena autoinfligida. Como diz Pedro Cantor, mestre teólogo de Paris, morto em 1197, “a confissão oral constitui o essencial da expiação”. Isso é tão verdadeiro que a partir de então o sacerdote concede a absolvição, uma vez realizada a confissão e manifesta a constrição sem mesmo esperar que a satisfação (o ato de penitência imposto aos fiéis) seja executada. Essa permanece, porém, indispensável, e uma pessoa cristã que morre confessada, mas sem ter realizado a penitência requerida, é condenada às chamas do purgatório. É verdade que o recurso crescente às indulgências contribui para evitar essas situações. Há muito tempo, a doação de esmolas ou ainda a participação em uma cruzada podia proporcionar uma indulgência; quer dizer, uma remissão da pena suspende a necessidade de cumprir a penitência. A partir de então, a visita a um santuário e sobretudo a prece diante de algumas imagens permite suspender as penitências a serem realizadas, enquanto a partir do século XIV as indulgências prolongarão seus efeitos até o outro mundo, encurtando os tormentos das almas do purgatório.

Uma tarefa delicada incumbe, daí para a frente, aos sacerdotes, que devem conduzir o exame de consciência de todos os fiéis, obrigados a se confessarem ao menos uma vez ao ano (sem falar de um exemplar laico, como São Luís, que recorre a seu confessor ao menos uma vez por semana e o tem à sua disposição permanente, tanto de dia quanto de noite, a fim de jamais permanecer em estado de pecado mortal, o que ilustra bem o papel central adquirido pela confissão no sistema eclesial da época). Como interrogar os penitentes com zelo suficiente para alcançar os pecados sem esquecer nenhum (a confissão seria, portanto, nula), mas também com muito tato para evitar que a vergonha obstaculize declarações completas? Como ponderar com equidade atos e pensamentos, levando em conta todas as circunstâncias particulares e avaliando as intenções que dão seu verdadeiro sentido a cada gesto? As dificuldades são tão grandes que o desenvolvimento da confissão auricular conduz à profusão de novos tipos de

obras. As *Sumas de Confissão*, dentre as quais as primeiras se devem a Tomás de Chobham (1210-1215), Raimundo de Penaforte e João de Friburgo, fornecem uma classificação dos pecados que guiam o trabalho do confessor e examinam metodicamente todas as dificuldades e todos os “casos de consciência” que podem encontrar. Os *Manuais de confessores* simplificam uma matéria cada vez mais densa, para que possam ser praticamente utilizados por simples sacerdotes. Se acrescentamos as *Sumas* consagradas aos vícios e às virtudes, bem como os tratados morais destinados aos leigos, é, portanto, uma quantidade considerável de manuscritos dedicados ao aperfeiçoamento das técnicas de introspecção da alma cristã. Mas a confissão, ainda que de um certo modo prefigure a psicanálise, especialmente pelo papel regenerador que confere à fala e à declaração, distingue-se dela muito radicalmente: enquanto a psicanálise não entrega qualquer absolvição, a confissão articula a declaração libertadora no reforço do poder da instituição clerical, intermediária necessária para a salvação (cf. Fig. 20). Em troca do perdão que concede, a Igreja se atribui, graças à confissão, um poderoso instrumento de controle dos comportamentos sociais e se imiscui até no mais secreto das consciências individuais.

O desenvolvimento da confissão é acompanhado pelo da pregação. A prática dos sermões e das homílias remonta com certeza à Antiguidade tardia, mas, durante séculos, a pregação permaneceu integrada à missa e concebida como um exercício erudito destinado principalmente aos próprios clérigos. No século XII, porém, amplia-se notavelmente e os leigos são seus maiores destinatários, tanto da parte dos regulares, como São Bernardo, ardente pregador, quanto dos seculares, como Jacques de Vitry (1165-1240) e Alain de Lille, autor de uma importante *Arte de pregar*. Mas são, sobretudo, os frades mendicantes que fazem da pregação um instrumento central de instrução dos leigos. Dominicanos e franciscanos se tornam “verdadeiros profissionais da palavra” (Hervé Martin), formados na

arte de pregar nos *studia* de suas ordens e difundem em toda a Cristandade “uma palavra universal” (Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt). A pregação não permanece um aspecto menos inerente no ministério pastoral dos seculares, mas o papado apoia totalmente a intervenção desses especialistas que são os frades mendicantes e aos quais o Concílio de Latrão IV confia a missão de “auxiliar os bispos no serviço da santa pregação”. Os sermões são a partir de então comumente pronunciados nos lugares públicos, aos domingos e dias de festas; eles também são organizados em grandes ciclos na ocasião do Natal, da Quaresma, da Páscoa e do Pentecostes, ou quando da passagem de um pregador itinerante reputado. Sobretudo, a nova palavra se distancia dos modelos eruditos e pretende transmitir a mensagem divina ao “falar de coisas concretas e palpáveis que os fiéis conhecem pela experiência”. O estilo vivo e por vezes teatralizado dos pregadores, assim como o recurso frequente aos *exempla* – anedotas ou breves relatos divertidos destinados a captar a atenção do público enquanto produzem uma lição moral, das quais o dominicano Estêvão de Bourbon (1190-1261) compôs a mais ampla coleção – completa o dispositivo de uma palavra que se pretende eficaz.

Mas eficaz por quê? A pregação visa, certamente, a “fazer crer”, quer dizer, a inculcar os rudimentos doutrinários e as normas elementares da moral definida pela Igreja. Nesse sentido, é um instrumento decisivo de aprofundamento da “aculturação cristã” nos últimos séculos da Idade Média (Hervé Martin). Mas o desenvolvimento da pregação está também ligado ao da confissão: não apenas os sermões exaltam os méritos da confissão (uma única lágrima de contrição tem “a virtude de extinguir todo o fogo do inferno”, explica o dominicano Jordão de Pisa, nos primeiros anos do século XIV), mas, sobretudo, pela evocação das faltas cometidas e da salvação que se arrisca, assim, a perder, eles visam a criar um choque salutar, destinado a pôr os fiéis no caminho da confissão. É por isso que Humberto de Romans, outro dominicano morto em 1277, pode afirmar: “semeamos pela pregação,

colhemos com a confissão”. A pregação é uma incitação à confissão; e a tríade pregação-confissão-comunhão forma, a partir do século XIII, um conjunto fortemente articulado, no centro das novas práticas da Cristandade.

Ritualismo e devoção: uma mudança de equilíbrio?

De tudo isso, resultam notáveis mudanças de tonalidade na Cristandade. Não se trata, porém, de rupturas radicais; mas, em vez disso, de inflexões de equilíbrio em tensões constitutivas do sistema eclesial. Vamos nos contentar aqui com um exemplo (cf. tb. Parte II, capítulo IV). Durante a alta Idade Média e até o século XII, as práticas cristãs parecem caracterizadas por um ritualismo generalizado, de que o clamor monástico e a humilhação dos santos são muito ilustrativas. Invocando um Deus distante de aspecto veterotestamentário, o cristianismo parece quase se resumir à prática dos sacramentos essenciais, em múltiplas liturgias que ordenam a vida dos clérigos, e ao culto aos santos, que é inicialmente o das relíquias. Certamente, seria absurdo negar que o culto aos santos conserva um papel central até o fim da Idade Média e além dela. Ademais, é o genovês Tiago de Voragine (1230-1298) que compila um dos *best-sellers* medievais destinado a um sucesso durável, *A lenda dourada*, que é para a hagiografia o que as *Sumas* são para a teologia. Em torno da mesma época, o Rei São Luís se desespera com a perda dos Santos Pregos e acolhe como penitente, de pés descalços e vestido com uma simples túnica, uma relíquia, de fato, excepcional, a coroa de espinhos, uma aquisição para a qual consagrou muitos esforços e dinheiro e mandou construir, como um imenso relicário, a Sainte-Chapelle.

O deslocamento da ênfase repousa aqui em uma evolução dos critérios e modelos da santidade. A importância relativa dos milagres, que fazem dos santos heróis dotados de poderes excepcionais, tende a diminuir em favor da apresentação de comportamentos morais que devem servir de exemplo para

os fiéis (André Vauchez). Há algumas exceções retumbantes, como a estigmatização de Francisco, mas, de um modo geral, os textos hagiográficos dão menos espaço aos milagres realizados durante a vida, e há santos recentes cujo poder sobrenatural só se revela após a morte, pelas curas realizadas em seu túmulo. Durante sua vida, não são super-humanos, mas apenas cristãos exemplares, que se dedicam à penitência e se esforçam pelo aperfeiçoamento moral. Quanto aos simples fiéis, se a prática dos sacramentos e a intercessão dos clérigos permanecem os meios indispensáveis de acesso à salvação, o desenvolvimento da confissão e do exame de consciência os obriga a escrutar seus atos e mais ainda suas intenções. O problema moral e a casuística dos pecados – sempre articulados à necessidade sacramental da confissão – assumem, portanto, uma importância inédita. Disso resulta um desenvolvimento do que podemos chamar a devoção pessoal: a prece e a meditação religiosa, outrora reservadas aos clérigos, são, a partir daí, acessíveis a uma elite laica, para a qual é copiado um número crescente de obras de devoção em língua vernácula, especialmente os livros de horas permitem a recitação cotidiana das horas monásticas.

Por vezes evocamos, a propósito desses fenômenos, uma “promoção dos leigos” na Igreja. Mas trata-se, sobretudo, da adoção pelos leigos de práticas religiosas anteriormente reservadas aos clérigos. A consequência é sua submissão ainda mais estrita aos valores e às normas elaboradas pela Igreja na medida em que os clérigos não renunciam a qualquer de seus privilégios essenciais em matéria de intercessão sacramental e que a dominação ideológica da instituição eclesial parece mais absoluta do que nunca. Ainda que exista a “promoção dos leigos”, essa expressão só pode significar uma difusão maior no corpo social das normas clericais, e uma melhor interiorização dessas pelos leigos, que os conduz a participar mais ativamente na reprodução de um sistema eclesial dominado pelo clérigo. Além disso, trata-se, reafirmamos, apenas de um deslocamento da ênfase: o

ritualismo não desaparece de forma alguma; os sacramentos permanecem a base da organização social, e um relato alegórico do começo do século XIV, *A via do inferno e do paraíso*, sugere ainda que basta recitar cotidianamente a Ave-Maria para ser salvo.

Limites e contestações da dominação da Igreja

Afirmar que a Igreja é a instituição dominante da sociedade feudal não quer dizer que ela não se depare com alguma contestação nem que seu poder seja sem limites. Ao contrário, além das tensões internas que a animam, a instituição eclesial confronta, em seu trabalho de dominação, pesadas hostilidades e francas rebeliões. Convém, portanto, analisar conjuntamente o exercício sempre mais amplo de sua dominação e as resistências com as quais ela se depara. Percebemos, portanto, que toda ordem necessita de contestações e desordens para impor melhor sua legitimidade (a ponto de as forjar, caso não as encontre à sua altura). Nesse sentido, não surpreende que o processo de refundação da instituição eclesial e de aumento da coesão da sociedade cristã nos séculos XI-XII seja acompanhado de uma ressurgência de contestações, especialmente heréticas, e de uma intensificação de formas de exclusão. “Ordenar e excluir” – conforme a expressão de Dominique Iogna-Prat – são as duas faces indissociáveis de uma mesma dinâmica.

As manifestações heréticas e a reação da Igreja

A heresia não existe em si e é apenas o que a autoridade eclesiástica define como tal. E a própria noção de heresia (etimologicamente, “escolha”) só possui sentido na medida em que a Igreja se transforma em uma instituição preocupada em determinar a doutrina que funda sua organização e sua influência sobre a sociedade. De fato, é durante o século que vai de Constantino a Agostinho que eclode uma primeira crise doutrinal importante, que leva à elaboração da ortodoxia trinitária e cristológica e à

rejeição de um conjunto de heresias em que a principal é o arianismo. Agostinho pode, portanto, elaborar uma lista de 88 heresias, que servirá de reservatório de argumentação e de perspectiva distorcida para todos os autores posteriores que tratam da heresia. Com raras exceções, as heresias medievais são conhecidas apenas por meio dos textos dos clérigos que as condenam, de modo que é muito difícil distinguir as amálgamas e exagerações ligadas às necessidades da polêmica e da repressão. A abordagem da heresia medieval permanece inseparável da atitude da Igreja a seu respeito.

No Ocidente, alguns episódios isolados e de fraca amplitude, mas significativos por sua concomitância, indicam a ressurgência da questão herética pouco após o ano 1000. Em 1022, uma dezena de clérigos da Catedral de Orleans são acusados de negar a eficácia dos sacramentos e são queimados por ordem do rei da França. Em 1025, uma comunidade de laicos, obrigada a comparecer diante do Sínodo de Arras, parece tratada com clemência pelo bispo e convencida a abandonar suas críticas contra as práticas da Igreja. Por volta de 1028, no Castelo de Monteforte, em Piemonte, um grupo de homens e mulheres que optou por uma forma de vida comum, casta e penitente, são interrogados pelo arcebispo de Milão, e depois condenados à fogueira por insistência dos aristocratas da cidade. A esses primeiros sintomas de questionamento da instituição eclesial sucede um período de latência em termos de heresia. Sem dúvida, a partir de meados do século XI, a Igreja é absorvida pelo processo de reforma e consegue integrar uma parte notável de manifestações de evangelismo em benefício de sua luta contra a fração conservadora do clero. Ademais, ela não hesita em qualificar como heréticos os simoníacos, os nicolaítas e todos aqueles que se opõem a ela (o papado afirma inequivocamente que “aqueles que não reconhecem as decisões da sede apostólica devem ser considerados heréticos”).

Nos anos de 1120-1140, a ressurgência herética e a reação da Igreja assumem formas e proporções novas. O primeiro testemunho notável é o tratado que Pedro o Venerável redige em 1139-1140 contra o herético Pedro de Bruis e seus discípulos (Dominique Iogna-Prat). Originário dos Alpes ocidentais, Pedro de Bruis parece ter pregado em Provença nos anos de 1120, profanando igrejas e queimando cruzes, antes de morrer na fogueira de cruzes que ele mesmo acendeu perto da Abadia de Saint-Gilles du Gard. Pedro o Venerável lhe atribui – assim como a seu comparsa Henrique de Lausanne, iniciador de uma insurreição em Mans em 1116 – cinco teses heréticas: a recusa ao batismo infantil (com base no fato de que é necessário ser capaz de crer para ser salvo); a rejeição dos lugares de culto consagrados (pois a igreja é a comunidade dos fiéis e não as paredes que a abrigam); o desprezo pela cruz (considerada um instrumento de tortura); a impossibilidade de reiterar o sacrifício eucarístico (com a missa sendo apenas um símbolo); a inutilidade da liturgia funerária e das preces aos mortos (com esses sendo salvos ou danados a partir de sua morte, diz Henrique). Práticas como uma referência exclusiva e literal ao evangelho bastavam para questionar, mas se tornaram os fundamentos da instituição eclesial, e muito particularmente de sua ponta de lança cluniacense.

Mais importante ainda, por seu impacto durável, é a figura de Pedro Valdo, um comerciante de Lyon que se converte em 1174, abandona seus bens, manda traduzir a Bíblia e decide pregar conforme o Evangelho. O papa lhe concede esse direito, submetendo-o, todavia, à aprovação de seu bispo, que termina recusando-o em 1181. Excomungado, Valdo prega, portanto, fora da Igreja, fazendo adeptos que difundem sua palavra no sul da França e no norte da Itália. A hostilidade das autoridades e as perseguições radicalizam suas críticas ao clero, de modo que finalmente são atribuídas aos valdenses concepções semelhantes às aquelas que Pedro o Venerável denuncia sobre Pedro de Bruis. Contudo, a abordagem inicial de Valdo não difere daquela de Francisco de Assis: como ele, é um laico em busca de uma vida

espiritual fundada na pobreza e em um retorno sem mediação ao Evangelho. Ademais, num primeiro momento, é encorajado a pregar pelo arcebispo de Lyon, que vê em sua mensagem de reforma um trunfo no conflito que o opõe aos seus cônegos. Mas, nessa época, os movimentos populares que os reformadores do século anterior não se privavam de encorajar não existem mais. A pregação de conteúdo evangélico é, a partir de então, uma opção de duplo sentido: ela é ora recuperada pela Igreja e integrada em seu seio – com seu promotor se tornando um fundador venerado –, ora rejeitada, evoluindo na direção de uma radicalidade anticlerical que converte seus adeptos em heréticos perseguidos.

Mas o principal problema dos clérigos é a heresia que eles chamam especialmente “cátara” (que deriva do termo grego que significa “puro”, mas os clérigos inventam para ele etimologias negativas, em que a principal se refere ao gato – *cattus* –, animal proveniente do bestiário diabólico). As primeiras menções da heresia datam da década de 1140: São Bernardo é, então, chamado em socorro a Colônia em 1143, e depois à região de Toulouse em 1145. Durante a segunda metade do século XII, a Igreja organiza sua resposta nos três centros em que a heresia parece mais desenvolvida: Languedoc, norte da Itália e Renânia. De fato, nosso conhecimento sobre as cátaras é muito hipotético, e os trabalhos impulsionados por Monique Zerner convidam à mais extrema prudência. Conferimos aos heréticos o esboço de uma organização estruturada; falamos – mas a veracidade do acontecimento é discutida – de uma reunião cátara em Saint-Félix de Caraman em 1167, na ocasião da visita de um emissário oriental chamado Nicetas (ou Niquinta), durante a qual se teria procedido à organização de dioceses e à ordenação de bispos. Quanto às crenças dos cátaros, é particularmente difícil extraí-las das diatribes dos clérigos, que interpretam os movimentos contemporâneos projetando sobre eles as categorias e as descrições das heresias fornecidas por Santo Agostinho (Uwe Brunn). Não sabemos bem se é pertinente distinguir no catarismo, como

costumamos fazer, um dualismo radical e um dualismo moderado. O primeiro professaria a existência de duas divindades, um Deus do bem, que criou unicamente os anjos e as almas, e um Deus do mal, ao qual é imputada a criação do mundo material e dos corpos. Resulta dessa cosmogênese que os últimos são inteiramente maléficos e não podem ser objeto de qualquer redenção. A Encarnação de Cristo é, portanto, impensável (Deus não pode se encarnar, pois isso seria se entregar ao mal), e a salvação só pode ser atingida unicamente pela alma (donde a negação da ressurreição dos corpos), por uma rejeição de todo contato com a matéria e ao fim de um ciclo de reencarnações concebidas como purificações progressivas. Enquanto o dualismo radical nega os próprios fundamentos do cristianismo, o dualismo moderado se aproxima mais dele. Parece admitir a ideia de um Deus único, a criação do mundo material sendo, portanto, imputada a um anjo caído, inferior a Deus, mas dotado de uma autonomia maior do que na doutrina cristã. Em ambos os casos, porém, a recusa do casamento e da reprodução carnal é total, e a crítica à Igreja é extrema: os clérigos são “lobos rapaces” e os sacramentos podem ser conferidos pelos laicos. De fato, as cátaras parecem conceder o verdadeiro valor a apenas um sacramento, o *consolamentum*, ritual de imposição das mãos que distingue os perfeitos, que assumem uma vida totalmente pura, de simples crentes.

Os clérigos reagem inicialmente pelos atos de fala. Organizam-se reuniões, como em Lombers, próximo a Castres, em 1165 ou 1176, onde as opiniões dos cátaros são discutidas pelos bispos de Toulouse e Albi. O arcebispo de Narbonne organiza uma controvérsia com os valdenses em 1189, que dá origem a um tratado redigido por Bernardo de Fontcaude, no momento em que aparecem outras obras que refutam cátaros e valdenses. A pregação também se faz mais eficaz, a partir do momento em que é confiada aos cistercienses e, sobretudo, aos dominicanos; ela alcança algum sucesso ao obter o arrependimento de vários grupos de dissidentes. Mas a repressão se faz igualmente sentir. Após Lúcio III, que acentua as sanções contra os

heréticos em 1184 (decretal *Ad abolendam*), é, sobretudo, Inocêncio III que elabora os instrumentos jurídicos indispensáveis a uma política repressiva vigorosa. Em 1199 ele equipara a heresia a um crime de lesa-majestade (divina), o que implica o mais extremo rigor em sua perseguição e seu castigo. Durante seu pontificado, o Concílio de Latrão IV precisa o arsenal repressivo contra os heréticos, que devem ser excomungados, assim como todos aqueles que os protegem ou comercializam com eles. Enfim, Gregório IX organiza os tribunais de Inquisição, cujo nome deriva do procedimento inquisitório que eles implementam. Como vimos, a queixa de uma vítima não é necessária para abrir um processo, e o próprio juiz pode decidir iniciar uma investigação com base em um rumor ou em uma suspeita. E, como não há muitos queixosos para justificar a investigação, a obtenção de uma declaração do acusado se torna indispensável, se necessário, por tortura, tida como um meio legítimo de fazer aparecer a verdade. Ainda é necessário precisar que a Inquisição é somente um tribunal assumido pelo bispo ou confiado aos frades mendicantes, dotado de meios limitados e que atua, nas ações anti-heréticas conduzidas até o início do século XIV, com uma medida relativa. Trata-se, sobretudo, de obter uma declaração e uma retratação que permita ao acusado ser reintegrado à comunidade eclesial após a satisfação de uma penitência; e é somente em caso de obstinação ou de recidiva que é entregue ao braço secular para ser castigado. Está-se ainda longe da Inquisição dos Reis Católicos, que se tornou um órgão da monarquia e daquela época moderna, envolvido em um processo de extermínio massivo de bruxos e bruxas. A Idade Média apenas lança as bases de um princípio repressivo do qual a Renascença e a Era Moderna se encarregarão de extrair todas as consequências.

A ofensiva militar contra os cátaros é igualmente uma iniciativa de Inocêncio III. Após diversas manobras infrutíferas, o assassinato de Pedro de Castelnau, legado pontifical, inicia o apelo à cruzada contra os albigenses. Os aristocratas do norte do reino que responderam ao apelo se organizam

sob as ordens de um deles, Simão de Monforte, e a cruzada começa em 1209 com o saque de Béziers (com talvez 20 mil mortes, um massacre em meio ao qual o legado do papa teria pronunciado esta frase, cuja autenticidade é discutida: “matem todos, Deus reconhecerá os seus”). Os castelos em posse dos cátaros ou que os protegiam são destruídos até o último, Montségur, que cai em 1229. O Tratado de Paris celebra, portanto, a derrota dos heréticos e consagra o domínio total da autoridade real sobre o sudoeste da França. A heresia desaparece, mesmo que se mantenha, sob formas em parte atenuadas, nas regiões montanhosas, como os Pireneus, onde o bispo de Pamiers, Jacques Fournier, detecta-a ainda na aldeia de Montaillou, no início do século XIV (Emmanuel Le Roy Ladurie). As heresias cátaras e valdenses, cujos perigos a Igreja – e o rei da França – tinham interesse em ampliar e cujos adeptos jamais foram muito numerosos (raramente mais de 5% da população das cidades de Languedoc), cessaram, portanto, de ser uma preocupação séria.

De um modo geral, podemos, com algum artifício, distinguir diferentes patamares nas manifestações heréticas. Elas são inicialmente uma expressão do evangelismo dos laicos, desejosos de um retorno à simplicidade e à pobreza das origens do cristianismo, o que é apenas uma maneira mais ou menos forte de criticar o que a instituição eclesial se tornou, em particular, após as transformações dos séculos XI e XII. Mas o evangelismo, ademais, presente nas temáticas dos reformadores gregorianos, desemboca facilmente, caso se radicalize um pouco, em um questionamento da mediação clerical. Vemos aí, assim, a crítica dos sacramentos (ou mais exatamente de uma concepção que vincula sua eficácia aos gestos realizados pelo sacerdote e não à participação dos fiéis), das práticas litúrgicas relativamente recentes (a liturgia dos mortos), e dos lugares e objetos nos quais se encarna a instituição (igrejas, cemitérios, imagens e a cruz). O aguilhão parcialmente assimilável do evangelismo se torna, então, uma crítica frontal, e é a edificação inteira construída pelo clero que é, assim,

posta em questão – tanto sua pretensão a ser a mediadora necessária para a salvação como suas intervenções estratégicas na organização social. Enfim, um terceiro patamar, ilustrado somente pelo “catarismo radical”, consistiria em uma negação da doutrina fundamental defendida pela Igreja (mito da Gênese, Encarnação de Cristo, ressurreição final dos corpos). Mas será que houve verdadeiramente adeptos no Ocidente? Temos algumas razões para pensar que essa perspectiva foi exagerada sob o efeito da lógica do amálgama polêmico e de uma visão clerical certa de encontrar a verdade e a coerência de todas as heresias em Agostinho. De qualquer modo, é sem dúvida o evangelismo radicalizado até à crítica dos sacramentos e o anticlericalismo levado à recusa da mediação sacerdotal que constituem o centro das atitudes dissidentes e o perigo maior contra o qual a Igreja teve de reagir, quando necessário atribuindo a seus adversários as concepções mais aptas a desqualificá-los.

Não haveria qualquer sentido em se perguntar, como pretende um velho tema historiográfico, se as heresias constituem um fenômeno “social” ou um fato “religioso”. Seria igualmente absurdo negar que se trata de um fenômeno social, sob o pretexto de o catarismo ter se difundido em todos os meios (mas, ao menos em sua fase crítica, é sobretudo o feito de uma parte das elites urbanas, aristocráticas e comerciantes). É necessário, com efeito, recordar que, na Idade Média, a Igreja é a própria forma da organização social e da instituição que a domina. Atacar a Igreja e minar os fundamentos de seu *status*, como fazem as correntes heréticas, não é um objetivo social nem religioso, porque é *indissociavelmente* social e religioso. Atingindo sua intensidade máxima aproximadamente entre 1140 e 1250, o fenômeno chamado herético – ao mesmo tempo verdadeira dissidência e fabricação dos clérigos – pode ser tomado como uma consequência da refundação da instituição eclesial e da sociedade feudal durante o século anterior. As temáticas evangélicas estavam presentes no próprio seio do projeto reformador e o papado não hesitou em colocar o povo contra a fração

considerada corrompida do clero, contribuindo, sem dúvida, para incitar o anticlericalismo popular. Sobretudo, a reforma levou a uma reafirmação da autoridade sagrada e dos privilégios dos clérigos, a uma subordinação crescente dos laicos, excluídos dos assuntos da Igreja e se tornando objetos passivos de uma eficácia sacramental inteiramente manipulada pelos sacerdotes. O anticlericalismo laico só podia achá-la exacerbada, sob suas formas decretadas heréticas ou somente rebeldes, como no caso de Arnaldo de Bréscia que, pregando contra o clero e suas riquezas, subleva as multidões romanas contra o papa e os cardeais em 1145. Assim, as dissidências qualificadas de heréticas aparecem como formas de resistência laica, diante do aumento do poder sacerdotal e da posição sempre dominante da instituição eclesial.

As “superstições” e a cultura folclórica

Os clérigos não devem apenas enfrentar a contestação aberta dos heréticos. As práticas de vários fiéis, que a Igreja não repele para fora das estruturas da ortodoxia, oferecem igualmente alguns problemas. É necessário, quando são julgadas inconvenientes ou desviantes, eliminá-las, como o joio que arrisca arruinar o bom grão. É uma tarefa, sem dúvida, muito mais complexa que a destruição de focos heréticos relativamente circunscritos. Ademais, ela ocupa, muito mais duravelmente, os clérigos, e em particular os inquisidores, uma vez garantida a vitória sobre a frente de heresias. Como qualificar essas práticas e suas crenças? A noção de “religião popular” fez o objeto de muitas críticas; e é mais satisfatório evocar uma “cultura folclórica”, mesmo quando essa não constitui um todo coerente e autônomo, e sem esquecer que essa expressão engloba práticas diversas concernentes ao mundo camponês e à aristocracia, aos meios urbanos, mas também à parte menos instruída do baixo clero (Michel Lauwers). De fato, o que dá à “cultura folclórica” uma unidade suscetível de justificar essa noção é a distância que a separa da cultura clerical (ainda se trata menos de uma confrontação dual do que de interações complexas entre realidades

múltiplas). Talvez fosse melhor, então, conceber a cultura folclórica como um polo dominado (o que não quer necessariamente dizer passivo ou desprovido de criatividade) no campo das representações sociais, no qual a cultura clerical ocupa uma posição tão hegemônica que pretende ocupá-la ou controlá-la inteiramente. Não é, portanto, sem pertinência, como propôs Jean-Claude Schmitt, recorrer, para definir as práticas e as crenças evocadas aqui, ao termo pelo qual os clérigos medievais as designavam: “superstições”. Para a Igreja, esse termo é ao mesmo tempo uma explicação de fenômenos que convém expurgar (são sobreviventes do paganismo, conforme o sentido dado ao latim *superstitio*) e uma condenação (são inspirados pelo diabo). Retomar essa palavra, dotada de uma pesada carga depreciativa, não significa que aderimos ao ponto de vista da Igreja. Sua vantagem para nós é recordar que as práticas e as crenças evocadas aqui não são dissociáveis do olhar reprovador que a Igreja lança sobre elas, e que essa, em sua iniciativa de dominação, luta sempre frente a sobreviventes e erros que ela pretende reduzir.

O cristianismo foi confrontado com paganismos bem reais durante a evangelização do Ocidente, que se estendeu tardiamente até suas margens orientais e nórdicas. Praticada em grande escala, a destruição de templos e lugares de culto pagãos certamente não fez desaparecer num dia práticas como a veneração de árvores sagradas e os ritos que pudessem estar associados a elas. O *Corrector* do Bispo Burchard de Worms forma ainda, por volta de 1002, um quadro de várias práticas condenáveis: rituais de proteção, culto aos astros, crença nos lobisomens, rituais de fecundidade etc. Mas já a continuidade com o paganismo parece cada vez mais duvidosa, e, a partir de então, é em relação à realidade cristã contemporânea que convém interpretar essas práticas. E se o século XII pôde ser considerado um momento privilegiado de interação, permitindo que várias concepções folclóricas florescessem, mesmo nos textos clericais, o desenvolvimento, durante o século XIII, de novos instrumentos como a confissão e a

inquisição, reinicia a perseguição das “superstições”, enquanto permite aos clérigos, especialmente os frades mendicantes, vislumbrarem a extensão da tarefa que lhes incumbe.

Um exemplo, que se tornou paradigmático para o estudo de Jean-Claude Schmitt, é o de Guinefort, o santo galgo, cujo culto é descoberto pelo dominicano Estêvão de Bourbon, não longe de Lyon, no qual oficia como pregador e inquisidor. Conforme a lenda que Estêvão coleta junto aos habitantes do lugar, o galgo foi injustamente morto por seu dono quando salvava um recém-nascido dos ataques de uma serpente, e depois enterrado com arrependimento, antes de se tornar objeto de veneração sob o nome de Guinefort (por um processo complexo de assimilação com um mártir romano do século III). O culto a esse santo verdadeiramente muito especial consiste em expor as crianças fracas ou doentes à sua tumba, situada na floresta. Consideradas *changelins* – criaturas que o diabo deixa após se apropriar das crianças verdadeiras –, são expostas sozinhas entre velas e oferendas, e depois imersas no rio gelado. Ao fim desse rito de seleção os que resistiram são reintegrados à comunidade, certos de terem obtido, graças ao santo galgo, a cura e o fim do malefício diabólico. Horrorizado pela prática desses “infanticídios maternos”, o dominicano procede à destruição da tumba e do ritual, exorta os fiéis a abandonarem semelhante superstição e inflige penas moderadas como o confisco de bens de alguns adeptos do culto, o que não impedirá que seja ainda constatado, sob formas atenuadas, no começo do século XX. Contudo, o conjunto muito coerente do rito e do mito descobertos por Estêvão de Bourbon não remonta de modo algum a uma religiosidade imemorial, e é provável que tenha se constituído durante o século XII, conforme às necessidades das comunidades rurais então em formação.

Outro conjunto importante mostra a preocupação camponesa com a fertilidade e a suficiência alimentar. O teólogo Guilherme de Auvergne menciona a crença em um espírito feminino, chamado Dame Abonde, que

“traz a abundância aos lares que ela visita”, contanto que seja bem-acolhida e que se lhe tenha oferecido alimentos e bebidas suficientes. Um pouco mais tarde, por volta de 1275, o *Romance da Rosa*, de Jean de Meung, trata daqueles que se dizem ser levados em um voo noturno com a Dame Abonde, enquanto outros testemunhos associam crenças comparáveis à atividade de espíritos denominados “Boas Coisas”. Expressão de um mesmo problema, o ritual nupcial que consiste em lançar grãos de trigo sobre o esposo gritando “Abundância! Abundância!” é descrito e condenado por Jacques de Vitry. Podemos, portanto, perceber, por meio de uma série de evidências pontuais, a existência de um conjunto de crenças e de rituais destinados a captar a benevolência de forças positivas, a fim de garantir o bom andamento da vida camponesa e, sobretudo, a fertilidade e a renovação anual dos produtos da terra. São igualmente os rituais de fertilidade, muito bem-estruturados, que os registros de inquisição permitem ver na Friul do século XVI (Carlo Ginzburg). Considera-se que os *benandanti*, homens investidos de poderes excepcionais de tipo xamânico, viajam espiritualmente para o outro mundo em momentos precisos do ciclo agrário. Lutam aí contra os espíritos hostis e auxiliam o cortejo das almas dos mortos, cujas forças devem ser captadas a fim de garantir à comunidade dos vivos os benefícios e a fertilidade de que necessita. Sob uma forma ou outra, é provável que os rituais pagãos de fertilidade tenham tido uma grande importância nos campos do Ocidente feudal, em particular durante os solstícios, pontos transitórios do ciclo solar (calendas de janeiro e São João). Sem dúvida, também não cessaram de se transformar, de se deslocar e de se recompor, especialmente em função da reorganização senhorial e comunitária dos campos e sob o efeito da pressão da Igreja. Dispondo de instrumentos de controle mais eficazes, essa consegue, a partir do século XIII, persegui-las metodicamente, lançando-as cada vez mais no domínio das superstições e, em breve, começando a diabolizá-las.

As margens e a subversão integrada dos valores

O poder da instituição eclesial é tal que ela parece cada vez mais capaz de controlar a zona fronteira onde se entrecrocavam a ordem normal das coisas e as desordens da subversão, e mesmo de integrá-la ao funcionamento regular da sociedade. O carnaval é o exemplo mais claro disso. Mais que uma reprodução de festas pagãs, podemos ver nele uma “inovação da cidade medieval”, principalmente a partir do século XII (Jean-Claude Schmitt). É, com efeito, totalmente integrado ao ciclo do ano cristão, e é impossível compreender sua significação sem partir da tensão estabelecida entre o carnaval e a Quaresma (da qual a Igreja reforça progressivamente a importância, especialmente ao estabelecer, a partir do século IX, quarenta dias de jejum contínuo antes da Páscoa). O próprio nome dado ao carnaval (derivado, sem dúvida, de *carne vale* ou *carne levar*) o define como o tempo antes da Quaresma, durante o qual ainda é lícito comer carne. Mas amplamente, é um momento de transgressão autorizada e de liberação das pulsões, antes da contenção penitencial da Quaresma: só tem legitimidade porque a precede e exalta, por contraste, sua significação. É nessa estrutura que a oposição paganismo/cristianismo pode se integrar à análise do carnaval: não porque fosse efetivamente uma reminiscência dos saturnais ou dos luperciais pagãos, mas na medida em que explora figuras ou imagens associadas ao paganismo para pôr em cena esse momento de inversão de valores e a liberação de forças diabólicas, que o cristianismo derrota finalmente. Os transbordamentos festivos, e especialmente os prazeres da glotoneria e da luxúria, são, assim, destinados a preparar e a reforçar a vitória ulterior da penitência e da ordem cristãs. Enfim, o carnaval possui outro aspecto do calendário essencial: festa da primavera, corresponde ao momento da saída do urso, após sua longa hibernação, que marca o fim do inverno nas concepções camponesas. As forças da fertilidade devem, portanto, acordar-se para se pôr em ação; e o carnaval, por seu transbordamento de energias sexuais e festivas, é uma maneira de convocar essas forças vitais para desempenharem seu papel fecundador. Além disso,

as máscaras, que desempenham um papel central no carnaval – como no charivari (Fig. 21) –, são verdadeiramente uma materialização dos espíritos dos mortos, dotados do poder de influenciar positiva ou negativamente o curso dos poderes naturais, e que convém acolher a fim de garantir sua ação benevolente. O carnaval integra, portanto, uma preocupação da fertilidade e dos ciclos naturais que interessa particularmente os aldeões, mas também o conjunto das populações, inclusive urbanas, de um mundo estreitamente submetido aos ritmos da produção agrária.

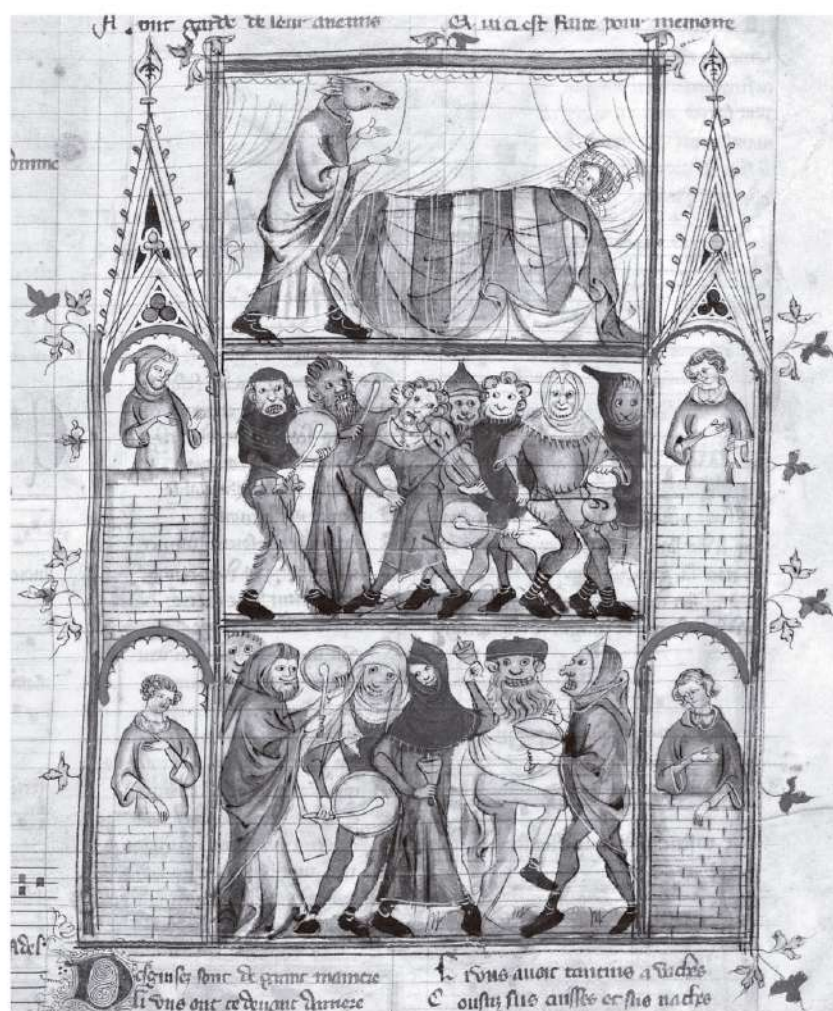


Figura 21: Danças e máscaras do charivari (cerca de 1318; *Romance de Fauvel*, Paris, Bnf, ms. fr. 146, f. 34).

Momento aceito de inversão generalizada de valores, o carnaval tem apenas um tempo, limitado e bem circunscrito, antes que seja restabelecido o curso normal das coisas, sob a forma acentuada das privações da Quaresma. É, portanto, uma escapatória que permite integrar as forças da desordem à organização e à estabilização da ordem social. Podemos dizer o mesmo sobre a festa dos loucos que, ainda que recupere alguns aspectos dos ritos das calendas de janeiro, é uma criação do século XII urbano. É muito explicitamente uma festa dos cônegos que, submetidos o ano inteiro à autoridade de seu bispo, procedem a um ritual paródico. Elegem um falso bispo – por vezes, um asno – que é conduzido pela Igreja até o altar, onde é proferido um sermão grotesco, seguido de uma paródia de missa, num tom comumente sexual e escatológico. Não sem algumas tensões, esse ritual é reconhecido por inúmeros clérigos como um uso normal, a ponto de as despesas que acarretam poderem aparecer nas contas da catedral. Uma vez mais, o ritual de inversão é aceito, porque, limitado no tempo, permite liberar as tensões sociais particularmente vivas (como é muitas vezes o caso entre o bispo e os cônegos), a fim de melhor garantir o bom exercício da autoridade ao longo do ano. É, portanto, difícil seguir inteiramente as célebres análises de Mikhail Bakhtin, que defendia a existência de uma cultura popular (ou carnavalesca) autônoma e totalmente oposta a essa, oficial, dos clérigos: uma cultura da festa, do prazer e do riso, que confere um papel central ao corpo e em particular ao “baixo corporal” (quer dizer, à dimensão sexual e escatológica), que inverte os valores clericais ao rebaixar o espiritual ao plano corporal e ao insistir na terra como força da fecundidade e da fertilidade. A autonomia que Mikhail Bakhtin atribuía a essas concepções foi severamente criticada, especialmente por Aaron Gourevitch, e parece indispensável afirmar não apenas a inter-relação das diferentes expressões socioculturais mencionadas, mas, sobretudo, o caráter dominante da Igreja. Ao integrar elementos estranhos aos valores clericais, o carnaval ou a festa dos loucos concorrem finalmente ao seu reconhecimento

e à sua imposição. Se são aceitos pela Igreja, é na estrutura de uma dialética cuidadosamente controlada da ordem e da desordem, da liberação de energias potencialmente subversivas e de sua estruturação social.

As surpreendentes representações que se desenvolvem nas bordas de manuscritos ilustrados ou em certos locais marginais das igrejas podem ser objeto de uma análise comparável, bem implementada por Michael Camille. Nas margens dos livros de horas que se multiplicam entre os séculos XIII e XV, em particular pelo uso da elite laica, aparecendo cenas que contrastam vigorosamente com a sacralidade das preces que lemos na mesma página, como com as cenas religiosas que as ilustram. Assim, à imagem de uma missa celebrada por um bispo, no centro da página, responde, na margem, a de um cavaleiro em combate; em outros lugares, coabitam preces litúrgicas e uma cena de sedução que se prolonga impudicamente na intimidade de um quarto de dormir (Fig. 22). Por vezes, as margens se autorizam a parodiar a história santa: três macacos segurando frutos refletem a imagem principal mostrando a adoração dos reis magos; em outros lugares, uma freira amamentando um macaco faz, curiosamente, alusão à Virgem com o Menino Jesus. As margens parecem também o lugar privilegiado de expressão do baixo corporal, caro a Mikhail Bakhtin: sob as preces espirituais das horas canônicas, podemos ver um personagem defecando e oferecendo à sua amada o resultado de seus esforços e outras cenas com conteúdo sexual alusivo ou explícito. Nas edificações religiosas, gárgulas e partes altas multiplicam as criaturas monstruosas e diabólicas, enquanto os modilhões são por vezes ornados com um homem ou uma mulher exibindo órgãos genitais desproporcionais, quando não se trata de um casal em pleno coito. No centro das igrejas, os estandes onde se sentam os cônegos são decorados comumente com cenas em que encontramos por vezes o reflexo dos *fabliaux*, e onde a obscenidade e a virulência das relações entre os sexos são cruamente mostradas. Não se trata nesse caso de imagens marginais, uma vez que ocorrem no centro da edificação, na parte reservada aos

clérigos. Mas essas decorações são visíveis somente quando as cadeiras estão desocupadas; quando os cônegos se reúnem, as cadeiras giram e as esculturas desaparecem sob seus traseiros. Um sinal de que o clero sabe dominar as trivialidades do mundo laico!

Todas essas representações, em particular as surpreendentes margens dos manuscritos de devoção, não podem ser compreendidas sem levarmos em conta o valor do lugar preciso em que aparecem. Com efeito, uma tensão é estabelecida entre o centro, valorizado, da edificação ou do manuscrito, e as margens, locais secundários e depreciados. A exuberância desrespeitosa das margens pode, portanto, desenvolver-se porque aparece em posição de inferioridade e numa dependência hierárquica em relação às imagens principais, o que é conforme aos valores clericais. Portanto, a despeito da organização que garante essa dialética do centro e da periferia, a capacidade de unir, sobre uma mesma página, o sagrado e o profano não cessa de intrigar nosso olhar de hoje. É necessário, contudo, ver nisso menos uma mistura do que um contato do sagrado e do profano que visa a criar uma tensão entre eles, como entre os dois polos de uma bateria. Entre os séculos XII e XV, a Igreja assume – embora cada vez mais com reticências – os riscos de uma abordagem assim. Independentemente de se tratar do carnaval ou de imagens marginais, ela admite, na ordem que controla, a possibilidade de sua inversão regrada, quer dizer, limitada a um tempo breve ou a um lugar pouco valorizado. A Idade Média é o tempo dessas junções do sagrado e do profano, assumidas ainda que perigosas (pois a polarização hierárquica pode sempre se degradar em uma mistura indevida). Desse modo, podemos evocar uma “cultura do equívoco”, que aceita pôr os contrários em contato, e que é, portanto, compartilhada pelos laicos e pelos clérigos (Bruno Roy).



Figura 22: Encontro amoroso nas margens de um livro de horas ilustrado em Gand por volta de 1320-1330 (Oxford, Bodleian Library, Douce, ms. 6, f. 160 v.).

Essa atitude desaparece progressivamente. No século XV, a festa dos loucos é cada vez mais claramente condenada pelos clérigos, especialmente pela Universidade de Paris em 1444, enquanto o carnaval é mais estritamente controlado ou transformado pela aristocracia em espetáculo de exaltação dos dominantes. Na segunda metade do século XV, as cenas

escabrosas desaparecem das margens dos manuscritos e dão lugar, como nos livros impressos, a uma decoração ornamental renascente. No século XVI, a Contrarreforma impulsiona, em seu paroxismo, a rejeição de toda lógica do equívoco. Um exemplo disso é a ordem dada pelo papa de vestirem todas as personagens do Juízo Final da Capela Sistina, que Michelangelo havia pintado inteiramente nuas. Mais que um ato de pudor, trata-se, assim, de eliminar do lugar mais espiritual do Ocidente (a capela pontifical) toda presença do baixo corporal. A capacidade de criar zonas de contato entre o sagrado e o profano, o puro e o impuro, o espiritual e o carnal, que agradavam tanto na Idade Média, é daí para a frente nula, e toda possibilidade de integrar ao sistema eclesial uma dimensão paródica ou uma subversão controlada desaparece.

A Igreja medieval foi, ao contrário, capaz de assumir uma expressão marginal e estruturada dos contravalores, e mesmo de os colocar ao serviço da afirmação vitoriosa de seus próprios princípios. Contudo, enganamo-nos ao evocar, aqui, tolerância e intolerância. Trata-se, em vez disso, de deslocamentos da fronteira entre o lícito e o proibido, que a Igreja não cessa de reposicionar conforme seu poder. É também a maneira de conceber essa fronteira que se transforma: enquanto a Contrarreforma favorece uma separação sem concessão do profano e do sagrado, os clérigos da Idade Média central, que tinham uma concepção não menos estrita dessa separação, preferiram, porém, explorar os efeitos de polarização criados pelo contato dos contrários, conferindo uma presença no mundo profano e na inversão momentânea dos valores, em suas próprias representações. A despeito da radicalização da separação hierárquica dos clérigos e dos laicos e da obsessão pela pureza que dela deriva, a Igreja medieval não receava ser contaminada por essas coabitações e via aí, ao contrário, um recurso útil para manifestar com mais clareza o triunfo de sua dominação.

O inimigo necessário: judeus e bruxos

As “superstições” e as manifestações carnavalescas estão longe de ser as únicas a suportar os custos de uma atitude clerical cada vez mais intransigente. Para compreender essas evoluções em sua globalidade é necessário ainda analisar a hostilidade crescente de que são vítimas os judeus e os “bruxos” (sem evocar aqui as atitudes com relação aos leprosos e homossexuais).

Durante a alta Idade Média, a presença de comunidades judaicas no Ocidente cristão parece ser aceita sem tensões notáveis. Mais tarde, ainda, essa atitude se mantém em parte, especialmente no mundo ibérico e no sul da França. O termo *convivencia*, consagrado pela historiografia, pode ser retomado, caso signifique, conforme Maurice Kriegel, que os judeus formam uma minoria considerada dominada, porém aceita, com a qual existem formas admitidas de inter-relações, o que lhes permite, por exemplo, ocupar funções nas cortes reais, especialmente as de médicos ou administradores fiscais. Dotados de uma fraca presença global (talvez 100 mil pessoas na França, bem como na Península Ibérica no fim da Idade Média), mas bem estabelecidas em algumas cidades onde podem representar até um quarto ou um terço da população, as comunidades judaicas se beneficiam de uma proteção real (em contrapartida a uma sujeição direta em relação ao rei), imperial e pontifical (pois a Igreja julga útil a presença de judeus, enquanto povo testemunha da crucificação de Cristo). Os judeus são, portanto, para os cristãos, “os herdeiros, ao mesmo tempo, respeitados e detestados, do Antigo Testamento, mas infiéis a essa herança” (Dominique Iogna-Prat).

A atitude cristã com relação aos judeus se modifica progressivamente, talvez, a partir do século XI (acusações de blasfêmia aparecem por volta de 1020, suscitando ataques contra eles em várias cidades), e mais claramente durante os séculos XII-XIII. No contexto das cruzadas – que suscitam os primeiros massacres massivos, especialmente nas cidades renanas –, os judeus parecem ter cada vez menos um lugar em uma Cristandade que se constitui como entidade social fortemente integrada, sob a direção da Igreja.

Para Pedro o Venerável, que escreve o tratado *Contra os judeus* por volta de 1143, esses representam um perigo pior ainda do que os sarracenos que afrontam os cruzados: a coabitação com eles contamina os cristãos, e os reis fariam melhor se retirassem sua proteção. Em uma época em que Igreja e sociedade se confundem, a situação dos judeus, que estão ao mesmo tempo na sociedade e fora da Igreja, parece uma anomalia cada vez mais inaceitável (Dominique Iogna-Prat). Em 1144, na Inglaterra, a acusação de praticar a morte ritual de crianças cristãs é lançada pela primeira vez contra os judeus. A ela se juntam em breve outros relatos recorrentes, especialmente de profanações de hóstias, que sugerem que os judeus conspiram para destruir a sociedade cristã. Em 1182, Felipe Augusto procede à primeira expulsão dos judeus do reino da França. A medida será depois suspensa e, após, repetida em várias retomadas, conforme uma lógica igualmente conhecida na Inglaterra e que parece em parte ditada por interesses materiais, uma vez que cada expulsão é acompanhada da apropriação dos bens dos judeus.

No século XIII a exclusão se acentua, e o Concílio de Latrão IV prescreve o uso de vestimentas distintas para os judeus, justificadas especialmente pela necessidade de evitar que os cristãos sejam induzidos por ignorância a uniões carnais ilícitas. O esforço para converter os judeus redobra, especialmente sob o impulso de Raimundo de Penaforte. São organizadas disputas públicas, como em Barcelona em 1263, enquanto os judeus são obrigados a escutar sermões proferidos pelos pregadores cristãos em suas sinagogas. As atitudes de segregação e a violência antijudaica se acentuam ainda mais durante o século XIV. Quando são acusados de terem provocado a peste de 1348 envenenando os poços, é a ideia de um complô generalizado contra a Cristandade que toma forma e, acredita-se, em breve aparecem os primeiros *pogroms*, como os de 1391 em Castela e Aragão. A expulsão (definitiva) dos judeus, decidida pelos Reis Católicos em 1492 (seguida em breve por outros soberanos), é o resultado desse processo de exclusão

crescente, ao termo do qual a população judaica é apenas residual na Europa Ocidental.

Por muito tempo se considerou que a Idade Média tivesse experienciado apenas um antijudaísmo, tomando os judeus como assassinos de Cristo e cegos à verdadeira fé, em comparação ao antissemitismo moderno, ideologia laica fundada sobre um critério racial. Evidentemente, a Idade Média ignora a noção de raça tal como a formada no século XIX e é, sobretudo, a constituição da Cristandade como totalidade unificada que leva à rejeição dos judeus por serem não cristãos e não por serem um povo julgado inferior. De fato, uma conversão ao cristianismo torna possível sua integração social, mesmo que permaneça sempre alguma coisa do estado antigo, que a conversão jamais abole completamente (Jean-Claude Schmitt). De fato, esse traço indelével fica cada vez mais pesado, até que a obsessão da pureza de sangue (*limpieza de sangre*) na Espanha moderna conduza à perseguição dos judeus convertidos e de seus descendentes (*conversos*). Contudo, ainda que a distinção entre antijudaísmo e antissemitismo seja útil, é, sem dúvida, necessário admitir que a Idade Média avançou além do que geralmente atribuímos a ela, sem, todavia, chegar a elaborar uma teoria antisemita articulada (Dominique Iogna-Prat). A partir do século XII, Pedro o Venerável, cuja virulência não é, com certeza, partilhada por todos os clérigos de sua época, pergunta-se, de forma parcialmente retórica, se os judeus de seu tempo, vitimados pelas aberrações do Talmude, são pessoas ou “bestas que perderam todo acesso à verdade original” de sua própria fé. Ao mesmo tempo, os adversários do Papa Anacleto II, um dos dois eleitos do cisma de 1130, fustigam esse “papa judeu”, como se a conversão de seu bisavô não tivesse bastado para extinguir a contaminação de suas origens. Em breve, começa-se a atribuir aos judeus traços físicos específicos, como feiura e nariz aquilino, que as imagens não se privam de representar (cf. Fig. 39); e certos autores não hesitam em afirmar que têm menstruações como as mulheres. De um modo geral, a exclusão crescente dos judeus parece

essencialmente uma consequência da afirmação da Cristandade e da organização sob a dominação da Igreja; acessoriamente e de maneira ainda não sistemática, o processo que os bane da sociedade cristã lhes confere traços que tendem a lhes negar o pertencimento à verdadeira humanidade, encarnada por Cristo e seus fiéis.

Com mais violência ainda do que contra os judeus, a Cristandade se envolve, em breve, em uma luta assassina contra a bruxaria. Como dissemos, a “caça aos bruxos” é um fenômeno essencialmente moderno, e, portanto, evocaremos apenas sua lenta gênese medieval. A bruxaria, de que tratamos aqui, é, na realidade, uma concreção de elementos diversos, cujo estereótipo é forjado pela instituição eclesial. Podemos distinguir seus componentes e indicar as etapas de sua conjunção. A partir da época de Agostinho, os clérigos condenam as práticas destinadas a dirigir as forças sobrenaturais a fim de provocar doença ou impotência, de atrair tempestades que destruíssem as colheitas ou de prejudicar o gado. Ao longo da Idade Média, atos de magia como sortilégios, encantamentos, ligaduras ou feitiçaria são notórios, mas os que as praticam nos campos são tanto os curas e desenfeitiçadores como os bruxos ocupados em lançar malefícios sobre suas vítimas. Há aí um conjunto de práticas que visam a prever o futuro, realizar curas, especialmente pelo uso de plantas, ou ainda a proteger animais e colheitas, que a Igreja se recusa a assumir positivamente, e que são, assim, enviados para o campo da magia, fora do sagrado eclesial. Não se trata ainda unicamente de atitudes populares, pois a divinação ou a invocação de espíritos são também, até os últimos séculos da Idade Média, o feito de letrados, muitas vezes clérigos e mesmo por vezes universitários (Jean-Patrice Boudet). Em segundo lugar, as práticas folclóricas consideradas inaceitáveis pela Igreja tendem a ser igualmente integradas ao estereótipo da bruxaria. É o caso da crença no voo noturno em companhia da Dame Abonde, de Diana ou de outros espíritos, ou ainda de ritos xamânicos os quais Carlo Ginsburg buscou, além do exemplo dos *benandanti*, as

manifestações em todo o continente eurasiático, e cujo núcleo seria a “viagem extática para o mundo dos mortos” e o combate pela fertilidade.

Contudo, nada disso bastaria para criar a imagem do sabá dos bruxos. Tanto é assim que a Igreja adota, inicialmente, uma atitude prudente com relação às crenças mágicas. No começo do século X, o cânone *Episcopi*, que é ainda retomado no *Decreto* de Graciano, considera que aqueles que se entregam à invocação de espíritos maléficos são as vítimas das ilusões provocadas pelo diabo e que a crença no voo noturno é somente uma fantasia que o maligno introduz nos sonhos e em cuja realidade os indivíduos creem erroneamente ao acordarem. Mágicos e “bruxos” são, portanto, vítimas que convém ajudar a abandonarem suas falsas crenças, em vez de servos perigosos de satã que é necessário eliminar. E depois, no século XII e sobretudo no século XIII, no contexto da luta contra as heresias, a atitude da Igreja começa a mudar. Multiplicam-se, então, os relatos que diabolizam os heréticos e que serão, mais tarde, aplicados aos bruxos. Os clérigos começam a afirmar que o diabo preside as reuniões dos heréticos, e mesmo que esses consideram Lúcifer um deus verdadeiro, injustamente expulso do céu (bula *Vox in Rama*, de Gregório IX, em 1233). Pouco a pouco os heréticos são transformados pela Igreja em seitas de adoradores do diabo (Norman Cohn). Paralelamente, para lutar contra a heresia, introduz-se o dispositivo repressivo (inquisição, procedimento inquisitório, tortura), que desempenhará um papel determinante na iniciação e na ampliação da caça aos bruxos. A mudança da repressão da heresia à da bruxaria é, ademais, preparada a partir de 1258, quando o Papa Alexandre IV confia aos inquisidores o cuidado de se dedicarem igualmente aos “sortilégios e divinações que tenham sabor de heresia”. Ao mesmo tempo, os teólogos do século XIII definem com mais precisão a influência dos poderes maléficos, e Tomás de Aquino cria a noção de pacto expresso com o diabo, posteriormente aplicado aos bruxos.

Duas etapas posteriores podem ser evocadas. No primeiro quarto do século XIV, aparece uma série de casos judiciais, de caráter eminentemente político, nos quais intervêm acusações de magia e de malefício (processo póstumo contra Bonifácio VIII por iniciativa do Rei Felipe o Belo; acusação de Guichard, bispo de Troyes; condenação dos templários e supressão de sua ordem). Outros processos ocorreram ao longo do século (exceto durante as décadas de 1340-1370), mas o fenômeno conserva uma amplitude limitada e as acusações permanecem circunscritas ao malefício lançado contra outra pessoa. E, depois, a década de 1430 é marcada por várias transformações substanciais e pelo início de uma verdadeira perseguição que tem as regiões alpinas como epicentro. Aparece, então, pela primeira vez, a ideia de que os bruxos não agem isoladamente, mas formam uma seita que conspira para destruir a Cristandade (assim, transfere a eles as acusações lançadas contra os leprosos, especialmente em 1321, e contra os judeus, especialmente em 1348). Os primeiros tratados especificamente consagrados à bruxaria são então redigidos, como o *Formicarius* do dominicano João Nider em 1437, nos quais aparecem os motivos do homicídio voluntário ritual de crianças e do canibalismo durante reuniões de bruxos (a obra contribui para assentar uma visão claramente feminizada da bruxaria, enquanto, nas primeiras fases, as perseguições visam quase igualmente a homens e mulheres). Da queixa de malefício, passa-se à acusação de pacto e de adoração do diabo. O estereótipo da bruxaria entra, a partir de então, em vigor: bruxos e bruxas são considerados praticantes do voo noturno para se dirigirem a reuniões secretas (chamadas “sinagoga”, antes que se imponha o termo “sabá”, utilizado, sem dúvida, pela primeira vez por Pedro Mamor por volta de 1490); aí eles adoram satã, presente sob a forma de um bode cujo ânus deve ser beijado; entregam-se a orgias e queimam crianças cujas cinzas consomem (Fig. 23). A interpretação tradicional do cânone *Episcopi* é, portanto, atacada. Assim, conforme o *Martelo dos bruxos* dos dominicanos James Sprenger e Heinrich Kramer (1486), uma verdadeira suma em

matéria de bruxaria que a impressão transforma em *best-seller*, o voo noturno e todos os atos imundos do sabá nada têm de ilusão: são realidades que exprimem o poder verdadeiro do diabo e que exigem, portanto, os castigos mais severos.



Figura 23: Uma cena do sabá dos bruxos e bruxas (por volta de 1460; Johannes Tinctoris, *Traité du crime de Vauderie*, Bruxelas, B.R., ms. 11209, f. 3).

A evolução durante a Idade Média é clara. Certa de ser perseguida por uma seita de cúmplices de satã, a Igreja tende, finalmente, a crer na

realidade do que considerava anteriormente uma vã ilusão diabólica. Ela forja, então, o “conceito cumulativo de bruxaria” (Brian Levack), por um amálgama entre práticas mágicas e divinatórias como o malefício, “superstições” que sem dúvida recuperam ritos xamânicos de fertilidade, acusações anteriormente aplicadas aos heréticos e, enfim, a fantasia do sabá como ritual de adoração do diabo. Diante de uma ameaça tão absoluta, todas as autoridades da Cristandade são convidadas a reagir com vigor, e a luta contra a bruxaria, em breve, origina uma concorrência de zelo repressivo, a “uma escalada à ortodoxia” entre a Igreja, as monarquias e os poderes locais (Jean-Patrice Boudet). E se a Idade Média começa apenas agora a dar consistência a essa obsessão, enviando à morte algumas centenas de bruxos, tudo está pronto para a perseguição em grande escala que ocorrerá na “modernidade” dos séculos XVI e XVII (40 mil vítimas, conforme estimativas mais moderadas).

Em direção à sociedade de perseguição

De modo geral, em todos os domínios evocados, a atitude da Igreja se torna mais excludente e repressiva. Essa se constata com relação aos heréticos, às “superstições” e formas integradas de expressão de contravalores, aos judeus e mais tarde aos bruxos, e poderíamos dizer o mesmo de outros grupos, como os leprosos e homossexuais. É por isso que, unindo todos esses fenômenos e identificando aí o efeito de uma lógica única, Robert Moore pôde afirmar a “formação de uma sociedade de perseguição” na Europa a partir dos séculos XI-XIII. Por vezes, podemos também apresentar esse processo como um aumento da intolerância, mas devemos observar que o par tolerância/intolerância, do qual é difícil com certeza escaparmos, está em uma armadilha. Com efeito, mesmo em sua fase menos repressiva, a Idade Média não poderia dar lugar a uma verdadeira tolerância, entendida como aceitação das diferenças e reconhecimento pleno da alteridade. Na melhor das hipóteses, pode “tolerar” o outro, no sentido em que suporta sua presença, sob a condição de

que sua submissão seja clara e, geralmente, para se glorificar por derrotar o mal que representa. Contudo, é necessário poder marcar a diferença entre uma situação inicial que se degrada pouco a pouco, e os picos de furor repressivo e de obsessão com a pureza, atingidos durante a época moderna: nessa perspectiva, é tentador evocar uma relativa tolerância da Idade Média. Mas os séculos medievais devem esse traço ao fato de que não foram até o fim da lógica que os anima, que ainda não cercaram totalmente o campo das realidades a serem excluídas, e que demonstram, em consequência, uma certa flexibilidade, especialmente por sua capacidade de assumir situações em que o bem e o mal, embora separados, estão em contato um com o outro. A copresença separada do espiritual e do material (ou de outros pares de oposição) permanece aceitável e mesmo utilmente explorável durante a Idade Média, enquanto a época moderna pretenderá proceder a uma dissociação mais radical ainda e se preocupará em preservar com um zelo incondicional a absoluta pureza dos valores e dos lugares positivos.

Mas o essencial, aqui, é, sem dúvida, associar a formação da sociedade de perseguição à dominação sempre marcada da instituição eclesial. O fato de que os processos analisados começam a se manifestar no momento da refundação gregoriana da Igreja e das primeiras cruzadas autoriza a estabelecer uma ligação entre institucionalização e exclusão. A estruturação da Cristandade, pensada como comunidade homogênea colocada sob a direção de uma instituição eclesial fortalecida, produz, com efeito, um duplo movimento: de integração para os fiéis conformes; de exclusão para os não cristãos e desviantes (Dominique Iogna-Prat). A constituição ocidental da sociedade de perseguição é, portanto, um fenômeno cuja origem podemos situar nos séculos XI-XII e que se amplia regularmente do século XIII até o XV e além. A institucionalização criou a exclusão, e é a própria Igreja que forma os inimigos aos quais se incumbe a tarefa de derrotar. Consequentemente, deveríamos poder julgar o poder da instituição eclesial (ou ao menos seu desejo de poder e seus esforços para aumentar ou

conservar sua posição dominante) em relação à natureza mais ou menos temível dos inimigos que ela enfrenta. A guerra contra os sarracenos é, com certeza, um feito que exalta a Cristandade, mas se trata ainda somente de inimigos exteriores. Por outro lado, a luta contra os heréticos manifesta uma vontade de se libertar de toda contaminação interna, conceito em breve aplicado igualmente às “superstições” e às depravações carnavalescas, aos judeus, aos leprosos e aos homossexuais. Enfim, a mudança que leva a luta na direção do “conceito cumulativo de bruxaria” manifesta que uma nova etapa é transposta. Se, a partir do século XI, os heréticos, os muçulmanos e os judeus são comumente considerados servos do diabo ou avatares do anticristo, não poderíamos pensar em um adversário mais temível que a seita de bruxos que se entregam aos rituais abomináveis do sabá e adoram satã com deleite. A partir de então, a Igreja é envolvida em um combate mortal com o inimigo supremo, o próprio satã (cf. Parte II, capítulo III). Se todo poder se mede em relação à força do inimigo derrotado, a existência de uma contra-Igreja ordenada em torno de satã é o meio mais seguro de reivindicar a onipotência da Igreja romana (e, secundariamente, poderes temporais que reconhecem sua supremacia). A perseguição da bruxaria é, portanto, uma manifestação do processo de fortalecimento e de defesa da dominação eclesial, que ocupa toda a (longa) Idade Média até o fim do século XVII, pouco antes de começar a colapsar.

Conclusão: uma dinâmica milenar de afirmação

Dizer que a Igreja é a instituição dominante da sociedade medieval não significa que seu poder se impõe sem limites nem contestações. Igreja sempre deve enfrentar inimigos criados pela dinâmica de sua própria afirmação e indispensáveis à sua progressão: o paganismo de suas margens em rota de integração durante a alta Idade Média; as heresias do século XI e, sobretudo, dos séculos XII-XIII, cujo centro é o anticlericalismo e a contestação do poder sacerdotal; as “superstições”, fragmentos de uma

cultura folclórica que formam um lugar importante nos rituais de fertilidade e admitem relações com os mortos distintos daqueles que prevalecem no sistema eclesial; e, enfim, a seita dos bruxos, contra-Igreja satânica cuja ameaça mortal obriga os clérigos a uma guerra total. Antes mesmo dessa fúria paranoica existir, poderíamos esboçar, em torno do núcleo central do sistema eclesial, quatro eixos principais de tensões: a exigência evangélica de pobreza, as práticas e valores da aristocracia laica, as práticas camponesas que visam a garantir a fertilidade, e as expressões carnavalescas e paródicas dos contravalores. É difícil de considerar que essas forças divergentes resultem na constituição de polos autônomos, escapando à dominação da instituição eclesial. Ao contrário, a Igreja parece conseguir estender sua influência em todas essas direções, ou ao menos recuperar e integrar em seu seio uma grande parte dessas tensões. Há, porém, resíduos, relegados às margens e condenados à exclusão e à perseguição. A dominação não se dá sem resistências nem limites, e esse confronto permite que ela se fortaleça.

Acreditamos poder afirmar agora que a Igreja é o pilar fundamental do sistema feudal. Sua dominação parece espacial e temporalmente coextensiva ao feudalismo, e não há melhor evidência da unidade da Idade Média, a partir da Antiguidade tardia até a Era Moderna, que a dinâmica permanente de afirmação da instituição eclesial. A partir dos séculos IV-VI, suas propriedades fundiárias são consideráveis e as estruturas eclesiásticas, dominadas pelos bispos, estabelecem-se no contexto da formação de uma civilização romano-germânica. Na época carolíngia, a uniformização litúrgica e monástica, baseada em normas romanas e beneditinas, acompanha uma primeira emergência da autoridade pontifical, enquanto se iniciam importantes evoluções teológicas, especialmente no que concerne à Eucaristia e ao casamento. E depois, nos séculos XI-XII, assistimos a um fortalecimento decisivo da instituição eclesial, que podemos considerar uma verdadeira refundação. Não somente a Igreja se desvincula de uma associação gêmea com o império, que caracteriza o modelo constantiniano

brevemente restaurado pelos carolíngios e perpetuado em Bizâncio, mas consegue também dominar as estruturas senhoriais, evitando ser tomada em seu seio. Impondo uma nova ordem na ruptura com o modelo carolíngio, ela combate as intervenções dos laicos nos assuntos espirituais e estabelece uma separação radical entre a sacralidade intocável e superpoderosa dos clérigos e o mundo dos laicos, dedicados aos assuntos temporais e, em princípio, exclui todo contato direto com Deus. Disso decorre um conjunto de reformulações doutrinárias que, sendo o resultado de uma dinâmica milenar de acentuação da dominação eclesial, levam muitas vezes à inversão radical da posição inicial da Igreja. É o que ocorre com tudo o que fortalece o poder sacerdotal: eficácia dos sacramentos (Eucaristia e Batismo); tratamento clerical das práticas funerárias e dos sufrágios para as almas; sacralização das edificações e dos lugares nos quais se materializa a Igreja. Mas essas transformações não consistem somente em uma acentuação da autoridade clerical; elas conduzem também a uma reformulação generalizada da organização da Cristandade, concebida mais do que nunca como um corpo social homogêneo, ordenado e guiado pela instituição eclesial (pois essa não pode ser seu próprio fim e só possui legitimidade na medida em que deve colocar ordem no corpo social, a fim de guiá-lo para a salvação). E depois, no século XIII, o processo de centralização romana confere ao papa um poder inédito e estendido a todo o Ocidente, enquanto a Igreja se dota de novos meios para perfazer sua capacidade de controle de atitudes e consciências (ordens mendicantes, tríptico pregação-confissão-comunhão, inquisição).

Nunca mais, apesar das frentes de luta sempre abertas, a Igreja pareceu formar uma unidade tão completa com a sociedade e, ao mesmo tempo, dominá-la de tão alto. É, portanto, difícil duvidar de que a Igreja tenha sido a instituição dominante da Europa medieval. Resta, porém, compreender mais em detalhe seu papel na organização das estruturas sociais fundamentais, quer dizer, ao mesmo tempo na reprodução da sociedade e

na própria definição das relações de produção. É somente assim que poderemos concluir que a Igreja é “a principal força motriz do feudalismo” (Alain Guerreau), e esse será um dos objetivos da segunda parte deste livro.

CAPÍTULO IV

DA EUROPA MEDIEVAL À AMÉRICA COLONIAL

Gostaríamos de iniciar, neste capítulo, o propósito anunciado na introdução, tentando religar a Europa feudal à América colonial. Trata-se de proceder, tão sinteticamente quanto possível, à sua articulação histórica, avaliando suas organizações sociais respectivas e se preocupando com a dinâmica que estabelece entre elas uma ligação genética. De antemão, é indispensável precisar as características dos dois últimos séculos da Idade Média, do qual falamos pouco até aqui.

A baixa Idade Média: triste outono ou dinâmica continuada?

O livro clássico de Johan Huizinga, *O outono da Idade Média*, adornou o fim do milênio medieval de cores melancólicas, e a historiografia tendeu, a seguir, a evocar esse período apenas sob uma espécie de crise profunda e generalizada. Nessa perspectiva, a única virtude suscetível de salvar essa época da evidência do desastre reside no fato de que, percebida como a agonia da Idade Média, e mesmo do sistema feudal, ela parece necessária para que nasça um mundo novo, o da Europa renascente e moderna. Hoje, devemos mostrar mais nuances. Reconhecendo as dificuldades dessa época, devemos nos esforçar para avaliar com cuidado seu alcance exato, o que leva a adotar um esquema historiográfico sensivelmente diferente.

As calamidades do século XIV: peste, guerra, cisma

É difícil traçar um limite cronológico preciso entre o desenvolvimento e o equilíbrio atingidos pela Idade Média central e a inversão de tendência da baixa Idade Média. A partir do fim do século XIII, o crescimento rural parece atingir seus limites de possibilidade, levando – com relação às condições da época – a um “mundo pleno”, conforme a expressão de Pierre Chaunu. E mais tarde, durante a primeira metade do século XIV, as dificuldades se acumulam. Em 1315-1317, a fome geral, esquecida por mais de um século, provoca novamente estragos, antes que a Peste Negra de 1348 assinale estrondosamente uma ruptura brutal. Percebemos, contudo, que vários fenômenos, muitas vezes considerados consequências desse evento dramático, iniciaram nas décadas anteriores.

O ano de 1348 é seguramente uma data de grande impacto. Transmitida aos humanos pela pulga do rato negro, a peste bubônica, que havia poupado a Europa desde a época de Justiniano, ataca de novo. Trazida do Oriente pelas galeras genovesas, espalha-se por toda Itália, França, Inglaterra e na Península Ibérica durante o ano de 1348 e, no ano seguinte, nos domínios alemão, centro-europeu e escandinavo. Brutal, a mortalidade provocada pelo bacilo da peste se estende com celeridade e massivamente. Os doentes sucumbem em alguns dias, sem remédio nem alívio possíveis; cidades e aldeias se cobrem de cadáveres, que os sobreviventes penam para enterrar com decência. Segundo testemunhos, toda a organização social e os vínculos familiares são violentamente perturbados. Conforme Guy de Chauliac, médico do papa, a mortalidade e o medo que a peste suscitava eram tão intensos que “as pessoas morriam sem servo e eram sepultadas sem sacerdote. O pai não visitava seus filhos; nem os filhos, seu pai: a caridade estava morta e a esperança, abatida”. Todavia, as reações são muito contrastantes, com alguns fugindo dos lugares contaminados para se entregarem às delícias de uma vida cada vez mais frágil, como os personagens do *Decamerão*, de Boccaccio (1313-1375); outros se entregam a atos de penitência desesperados para tentarem escapar ao flagelo divino

(Fig. 24). Mas, em particular, nas inúmeras cidades italianas, os efeitos sociais da epidemia são menos visíveis do que poderíamos imaginar: passado o momento do pânico, as autoridades têm o cuidado de favorecer a continuidade, e o esforço de reorganização mobiliza em breve um otimismo recuperado. Do mesmo modo, mais que o primeiro ataque da epidemia, é seu retorno periódico que afeta as almas e mina as energias. Ora, a epidemia, transformada em pandemia, ataca de novo, de maneira generalizada, em 1360-1361, 1374-1375, 1400, 1412, antes que os ataques se tornem localizados e menos letais, até sua última ocorrência na Europa Ocidental, em Marselha em 1720. “A terça parte do mundo morreu”, sintetiza o cronista Froissart sobre os anos de 1348-1350. A estimativa é conforme os dados que os historiadores puderam estabelecer, e podemos, portanto, sustentar que a Peste Negra reduziu em média de um terço a população do Ocidente medieval, proporção que chega à metade em algumas cidades e regiões.



Figura 24: A Virgem da Misericórdia e os penitentes (cerca de 1420; painel pintado por Pietro di Domenico da Montepulciano; Avignon, Museu do Petit Palais).

É compreensível que os contemporâneos considerem esse evento uma catástrofe, geralmente considerada um castigo divino (algumas imagens mostram Cristo lançando flechas de sua fúria sobre a humanidade, que só encontra proteção próximo à Virgem), a menos que alguns grupos sirvam de bodes expiatórios (assim, os judeus são acusados de terem contaminado os poços). Mas a peste não é a única flecha que o Deus da cólera lança de seu trono celeste: a guerra é outra. A assim chamada Guerra dos Cem Anos opõe, a partir de 1328, os dois reinos mais poderosos do Ocidente, a França e a Inglaterra. Quando os três filhos de Felipe IV o Belo morrem sem

herdeiro, pondo, assim, fim à linha dos capetianos diretos, a coroa da França passa a um primo dos reis defuntos, Felipe VI de Valois, que deve afrontar a contestação de um descendente mais direto, o rei da Inglaterra Eduardo III, neto de Felipe o Belo, por parte de mãe. Durante mais de um século, os soberanos ingleses reivindicam a coroa da França; lançando de seus territórios continentais sérias ofensivas, vencem algumas batalhas importantes, como em Crécy (1346), em Poitiers, onde o Rei João o Bom é feito prisioneiro (1356), e, sobretudo, em Azincourt, onde os arqueiros ingleses alteram as regras da guerra medieval (1415). Com o Tratado de Troyes, em 1420, os ingleses parecem conseguir seus fins, impondo o casamento da filha de Carlos VI da França com Henrique V da Inglaterra e antecipando o acesso do filho oriundo de sua união, o futuro Henrique VI, ao trono dos dois reinos. Além disso, a partir de 1407, o enfrentamento se intensifica com uma guerra civil entre o partido dos borgonheses, favoráveis aos ingleses, e os armanhaques, fiéis ao “rei de Bourges”, Carlos VII – em cuja legitimidade Joana d’Arc, jovem camponesa, segura de estar investida de uma missão divina, convence a acreditar – se faz sagrar em Reims e reconquista seu reino (1429-1431).

Junto a outros conflitos, como a Guerra das Duas Rosas, que põe em confronto os Lancaster e os York em 1455 e 1485, dois ramos reais lutando pela coroa da Inglaterra, a Guerra dos Cem Anos é evidência do fato de que os conflitos armados tomam, na Europa da época, uma amplitude nova, mais devastadora do que antes e afetam mais as populações rurais e urbanas. Essa guerra não apenas opõe duramente duas monarquias poderosas, mas vê também o desenvolvimento de inovações notáveis na arte militar, em particular o uso de arcos e arbaletas, e em breve as primeiras armas de fogo, arcabuzes e bombardas, que tornam obsoletas as técnicas tradicionais da cavalaria. Nela, a função militar dos aristocratas é diminuída, mesmo que desdenhem essas novidades consideradas indignas e se apoiem na ética da guerra cavaleiresca. Ao contrário, a importância dos mercenários e de tropas

assalariadas aumentam. Constituem-se, portanto, “companhias” que, sob a condução de um líder militar, emprestam seus serviços a quem lhes pagar. Mas é de seu interesse prolongar tanto quanto possível as hostilidades que lhes permitem viver, e é por vezes também do interesse dos príncipes, que sabem que as companhias ociosas se entregam comumente à pilhagem e à bandidagem, transformando-se, assim, em um dos flagelos mais temidos das populações.

À lista dos males da época é necessário acrescentar o Grande Cisma, que divide a Igreja romana entre 1378 e 1417. Isso porque, a partir de 1309, pouco após a eleição de Clemente V, o papa e a cúria romana são instalados em Avignon, o que vários contemporâneos denunciavam como “o cativeiro da Babilônia”. Após várias tentativas infrutíferas, Gregório XI decide, em 1377, retornar a Roma, sede normal do sucessor de Pedro (ele instala, então, sua residência no Vaticano, e não no Palácio de Latrão, como sempre fizera o bispo de Roma); mas quando morre, uma parte da cúria se encontra ainda em Avignon e os cardeais mergulham na confusão, inicialmente elegendo Urbano VI, que se instala em Roma, e depois Clemente VII, que adere a Avignon. A Igreja passa a ter, daí em diante, duas cabeças, e durante quarenta anos a luta entre o papa de Avignon e o de Roma esquarteja o Ocidente. Cada um dos dois se esforça para obter o apoio dos príncipes e das cidades, excomungando seus adversários e lançando sobre suas terras a proibição litúrgica. O funcionamento da estrutura eclesial se encontra gravemente afetado por essa divisão no topo, e a perturbação é grande nos espíritos. Todas as tentativas de arbitragem tendo fracassado, termina-se por admitir, ao fim de três décadas, que a solução só pode vir de um concílio geral, reunindo todos os bispos da Cristandade ocidental. É isso que tenta o concílio reunido em Pisa em 1409, depondo os dois papas rivais e elegendo um novo pontífice; mas o remédio é pior do que o mal, pois os primeiros recusam a decisão, de modo que a Igreja fica, por um tempo, tricéfala. E depois o Concílio de Constança (1414-1418) é bem-sucedido na operação e,

não sem ter anteriormente emitido um decreto consagrando a importância nova adquirida pela assembleia conciliar, impõe um novo e único pontífice, Martinho V (1417-1431).



Figura 25: O triunfo da morte (cerca de 1440; Palácio Sclafani, Palermo).

Retornos periódicos da Peste Negra, efeitos destrutivos de guerras e grandes companhias, Grande Cisma da Igreja: os contemporâneos tinham razões para se sentirem afligidos pela Providência e as cores outonais pintadas por Johan Huizinga não provêm do nada. O pessimismo invade os espíritos e o sentimento de viver em um mundo agonizante, que chega ao seu fim, faz-se mais presente do que nunca. A obsessão pela morte irrompe em tudo, tanto nas práticas funerárias como na literatura e na arte, onde os temas macabros, como o “Triunfo da morte”, e depois as “Danças macabras”, floresceram (Fig. 25 e Fig. 5). Contudo, o balanço deve ser ponderado. *Mundus senescit* (“o mundo envelhece”) é um discurso que impregna o pensamento clerical de longa data e inclusive durante os séculos do desenvolvimento medieval. A preocupação severa com a morte, inscrita na

lógica da pastoral implementada por muito tempo pela Igreja, não tem a peste como causa única, como o mostra o fato de alguns temas macabros terem se desenvolvido já no século XIII (Encontro de três mortos e de três vivos), e de outros a partir da década de 1330 (Triunfo da morte). Enfim, o Ocidente não se compraz na depressão demográfica. A despeito das dificuldades acumuladas e do retorno periódico da peste, a recuperação se faz sentir a partir do começo do século XV, e mais claramente ainda após 1450. Ainda que, no fim do século XV, a Europa não tenha atingido exatamente os níveis de população anteriores à epidemia, ao menos tende a se aproximar dele (o reino da França, que tem sempre o maior peso, recupera seus 15 milhões de habitantes sobre um território, é verdade, um pouco ampliado, enquanto a Península Ibérica chega a 7 milhões de habitantes, por volta de 1500). E o aumento sensível da taxa de fecundidade em relação à Idade Média central, que, com frequência, apresenta famílias de cinco, e mesmo de seis a oito filhos, indica uma vitalidade e um desejo de reconstrução em vez de uma onipresença do medo e da melancolia.

Crise do feudalismo ou ajustes sociais?

Com relação a esse período, frequentemente se insiste sobre a situação crítica da aristocracia, confrontada com uma “baixa na taxa de recolhimento senhorial” (Guy Bois). É verdade que a depressão demográfica acarreta vários abandonos de terras, e mesmo de aldeias inteiras, o que provoca uma queda notável das receitas senhoriais. Além disso, a menor densidade de povoamento rural coloca os camponeses em um equilíbrio de poder mais favorável, que lhes permite exigir uma redução do censo ou um resgate generalizado das corveias a preço baixo, aquilo a que os senhores são obrigados a consentir para evitar perderem seus homens. Enfim, a evolução comparada dos preços dos produtos agrícolas e daqueles que os aristocratas devem comprar lhes é desfavorável. Os mais fracos dentre eles se endividam e, por vezes, são levados a vender suas terras: alguns, então, começam a procurar um cargo na cidade, junto a um príncipe, enquanto outros se

tornam plebeus. Assim, antigas linhas senhoriais desaparecem e são substituídas por novos mestres, aristocratas mais poderosos, como os Sheppard ou os Percy na Inglaterra, ou cidadãos enriquecidos que aproveitam a ocasião para resgatar terras (sobretudo, videiras, mais rentáveis), e mesmo senhorios inteiros (em certas regiões, em breve, chegam a possuir até um quarto deles). Além disso, mesmo sem recorrer à aquisição de terras, os cidadãos orientam geralmente as atividades dos camponeses ao lhes confiar as tarefas mais simples da cadeia têxtil, fornecendo-lhes um adiantamento sobre a produção que muitas vezes os leva ao endividamento, como no caso da lã na Inglaterra, ou ainda ao controlar as culturas destinadas ao artesanato urbano, como as plantas tintoriais de Toulouse ou da Úmbria. Essa presença ativa e influente dos cidadãos no mundo rural é seguramente um elemento notável das transformações do fim da Idade Média.

Esse quadro, pouco favorável à aristocracia tradicional, deve, porém, ser nuançado. Inicialmente, nem tudo está mal na aldeia (Fig. 26). Ainda que as superfícies cultivadas diminuam notadamente (por vezes, até 20%, e mesmo 50%), o fenômeno é compensado por um aumento dos rendimentos (na medida em que as terras abandonadas são as menos boas), por um desenvolvimento da criação de animais e da horticultura, assim como por uma retomada da floresta que beneficia também o gado. Restabelece-se, assim, um equilíbrio entre *ager* e *saltus*, entre cultivo de terras e criação de animais, que as fortes densidades rurais do fim do século XIII haviam posto em perigo. Além do desenvolvimento da transumância ovina na Itália e em Castela, a criação bovina avança consideravelmente, provocando uma transformação das paisagens rurais do domínio atlântico, marcadas pelo cercamento dos pastos, e levando a uma modificação dos hábitos alimentares (o que, sobretudo na cidade, aumenta o prestígio dos açougueiros). Além disso, o abandono de terras permite um parcelamento de lotes, que se dá por vezes em benefício de patrimônios aristocráticos mais

sólidos, especialmente na Alemanha e em Castela, mas também em favor de compradores citadinos ou da elite camponesa de trabalhadores. Esses últimos, que já se distinguiam no século XIII, beneficiando-se da situação e garantindo muitas vezes domínios que iam até 50 ou 60 hectares. A partir de então, em cada aldeia há alguns “galos” que concordam em controlar as instituições (confraria, assembleia). Acima deles, outros também tiram vantagem das condições da época. Com efeito, os senhores recorrem cada vez mais a contratos de arrendamento de longo prazo, e mesmo hereditários, que, ao mesmo tempo que lhes garantem uma renda segura, são geralmente favoráveis aos tenanciers. Assim, o melhoramento das condições de vida é bastante geral, tanto na aldeia como na cidade. Além da melhor qualidade do grão e do aumento da carne na alimentação, constatamos melhoria na construção das casas, cujos espaços interiores são mais separados, ou ainda na diversificação do mobiliário e das vestimentas. Porém, nem todos se beneficiam disso, e os camponeses mais pobres são levados a uma espiral descendente, enquanto a margem servil da população rural aumenta novamente a partir de 1300. Isso porque muitos preferem uma servilidade que lhes confira ao menos um *status* à mendicidade ou à errância. A afirmação dessa segunda servidão, que na Inglaterra e em outros lugares atinge até um terço dos aldeões, mostra que a estrutura senhorial está longe de ter desaparecido.

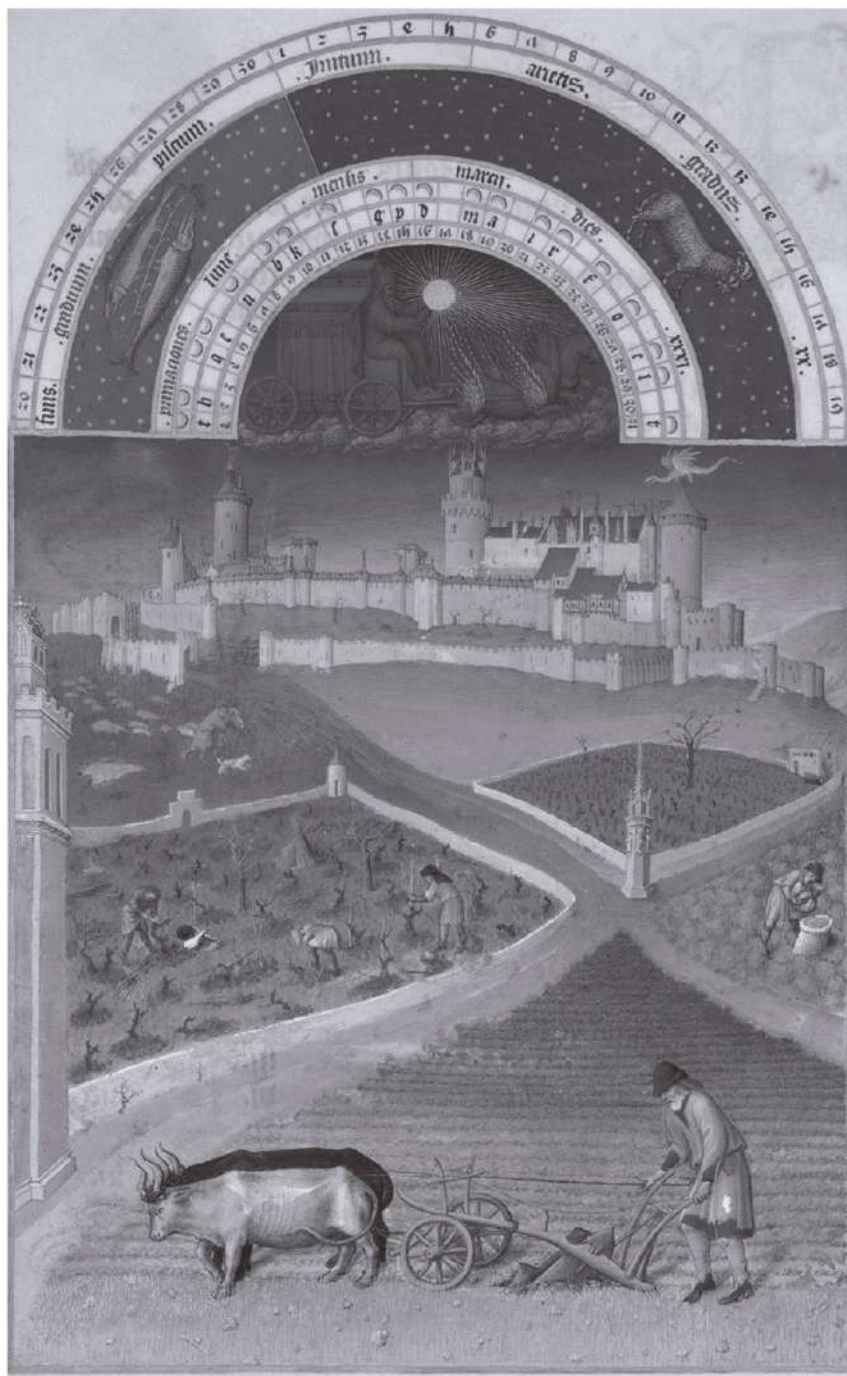


Figura 26: No mês de março: trabalhadores e a poda da videira, sob o Castelo de Lusignan (cerca de 1413, miniatura de Pol de Limbourg, *As horas muito ricas do Duque de Berry*; Cantilly, Museu Condé, 65 f. 3 v.).

Convém, também, distinguir entre a pequena aristocracia dos senhores, muitas vezes abalada, e a alta aristocracia dos príncipes e barões, que, ao

contrário, ganham em vigor (Fig. 26). Não apenas eles se beneficiam dos fracassos dos primeiros em resgatar vários senhores, mas sua força lhes permite melhorar as receitas de seus domínios e, ao mesmo tempo, resistir eficazmente à autoridade real. Esses grandes aristocratas continuam a ocupar o primeiro plano. E se sua função militar é obtida pelas alterações da arte da guerra, eles mantinham, com seu lugar nos conselhos e escritórios reais, um papel político dominante, enquanto o esplendor de suas cortes e seu prestígio social só se acentuam. De um modo geral, ainda que a aristocracia atravessasse uma fase de dificuldades sérias, ela se adapta e se renova. Todavia, as transformações não são desprezíveis e afetam a definição do próprio grupo social (Joseph Morsel). No século XV, a oposição entre nobres e não nobres adquire uma rigidez inédita (para designar grupos sociais e não apenas qualidades). A partir de então é possível falar da “nobreza” como um grupo cuja definição é controlada pelo príncipe (rei, duque ou papa), especialmente porque tem a capacidade de enobrecer. O poder monárquico desfruta, a partir daí, de um papel importante na reprodução da nobreza ao lhe garantir uma parte notável de suas receitas, por meio dos cargos que confere, dos soldos militares e mesmo dos feudos de bolsa (em dinheiro) que permitem, especialmente aos nobres aragoneses, manterem sua posição. Os valores nobiliários só são afirmados com mais veemência, especialmente, por intermédio da multiplicação das ordens cavaleirescas (da qual o príncipe é o chefe) e a organização de grandes torneios, cerimônias de autocelebração de esplendor crescente, pelas quais os nobres pretendem se distinguir da elite camponesa e dos cidadãos enriquecidos, enquanto exibem sua coesão e sua força. Enfim, no mesmo momento, a alta aristocracia se opõe com sucesso às ambições dos soberanos, seja por uma mistura de fidelidade aos seus compromissos vassálicos e de resistência aos novos usos, seja, se necessário, pela revolta aberta, como é o caso em várias retomadas na França do século XV. De um modo geral, não há, na baixa Idade Média, ruptura social fundamental:

mesmo que a partir de então sua reprodução dependa, em parte, do poder monárquico, a aristocracia permanece a classe dominante, e o senhorio a estrutura elementar da organização social.

As revoltas populares que eclodem durante esse período parecem, contudo, complicar as coisas. Incontestavelmente, tanto no mundo rural quanto na cidade, conflitos e problemas sociais se tornam mais visíveis e mais intensos do que durante o século precedente. Evocaremos, inicialmente, quatro revoltas rurais desse período, sem contar a de Flandres em 1323-1327. A sublevação dos “jacques”, camponeses da Île-de-France, da Picardia e de Champagne, em 1358, atingem tanto as mentes que dão seu nome, por muito tempo, a todos os tumultos dos campos (*jacqueries*). No contexto da derrota francesa de Poitiers e do cativeiro do rei, que obriga a cobrar um imposto especial, aproximadamente 5 mil camponeses, dos quais Guilherme Carle aparece como um dos principais organizadores, pilham os castelos e massacram os senhores, antes de serem vítimas da repressão não menos brutal conduzida por Carlos de Navarra (vários milhares de mortos). A sublevação do centro da Inglaterra em 1381, que se inscreve em uma conjuntura particularmente agitada no Ocidente, é, sem dúvida, a mais notável, por sua extensão geográfica, pela ligação que se dá entre cidade e campo, por seu grau de organização e pela clareza de suas reivindicações. Seu detonador é, também aí, um novo imposto (*taxpoll*) ligado à Guerra Franco-inglesa. Mas a tropa de camponeses que rejeitam a cobrança atinge rapidamente 50 mil homens, e, sob a liderança de Wat Tyler, toma Canterbury e marcha sobre Londres, onde assume o comando da Torre; lá, obriga o rei a ceder a suas reivindicações e, especialmente, a decretar a abolição da servidão. Mas Tyler é assassinado e a aristocracia se organiza para esmagar o movimento e anular seu efêmero triunfo. Iniciada na década de 1380, a luta dos camponeses de Aragão contra os “maus usos” senhoriais que, a despeito de algumas décadas mais favoráveis, impõem aos dependentes qualificados de *remensas* restrições semelhantes à servidão, é

menos uma breve explosão de violência do que um combate feroz e paciente, que se beneficia, ademais, da benevolência real. Resulta em uma vitória consagrada por Fernando o Católico em 1486, quando esse abole o *status* servil dos *remensas*. Enfim, a Revolta Irmandina de 1467-1469, que entrega a Galícia aos camponeses revoltados contra os castelos, aparece como a mais importante revolta antifeudal de Castela, mesmo que seja finalmente esmagada pela aristocracia aliada a Castela, Leão e Portugal.

A compreensão desses movimentos sociais se torna difícil pelo fato de que as fontes, como se pode imaginar, raramente lhes são favoráveis e, em todo caso, jamais emanam deles. Ainda que tomemos o que desencadeia os distúrbios (crise alimentar, novo imposto...), avançar para além desse elemento imediato é mais delicado. Trata-se da revolta dos mais destituídos e mais oprimidos, lançados ao desespero tão logo um fardo suplementar torne insuportável uma situação já instável? Contudo, muitos historiadores se perguntaram se essas sublevações não são mais um protesto da elite camponesa, quando considera seus privilégios ameaçados. É o que sugere a geografia das revoltas, que não corresponde às regiões mais pobres do Ocidente. Assim, o movimento de Flandres no início do século XIV é conduzido pelo agricultor próspero Zannequin, o da Galícia subleva as camadas superiores dos camponeses, e a Jacquerie de 1358 se estende a uma região favorecida, produtora de cereais. Essa é afligida pela baixa dos preços dos grãos, que afeta particularmente os camponeses prósperos, que dependem, mais ainda do que os outros, da comercialização de sua produção.

A tendência antissenhorial desses movimentos parece evidente. Mas até que ponto e com que grau de consciência e de ação críticas? Apenas a obstinação do regime senhorial parece denunciada, em nome da vinculação ao antigo costume, pelo movimento aragonês dos *remensas*, e é, sem dúvida, essa moderação que explica seu sucesso, ademais, favorecido pela autoridade real. Durante a Jacquerie, os castelos ardem, as filhas nobres são violadas e

mortas com suas famílias, mas os insurgentes poderiam, em vez de negar a ordem senhorial, ter agido em nome de uma imagem perfeita dessa ordem, cuja alteração eles denunciavam. Com efeito, a derrota para os ingleses lança o descrédito sobre os nobres, que fracassaram em sua missão de defesa. A dominação senhorial, acompanhada de uma exigência fiscal real, parece, então, ainda mais injustificada quando os nobres continuam a dar mostras de um luxo ostensivo, considerado escandaloso num contexto assim. Acusados de corrupção e de traição, os nobres parecem indignos de continuar a ser tratados como nobres (Hugues Neveux).

Contudo, o limite entre uma atitude assim, que denuncia os senhores em nome do ideal senhorial, e um questionamento dos fundamentos da dominação social é difícil de traçar, sobretudo se levamos em conta a dinâmica inerente a todo movimento social. Em todo caso, uma crítica radical parece bem presente no movimento inglês de 1381, como sugere a clareza de suas reivindicações, bem como a célebre fórmula de John Ball, pronunciada às portas de Londres: “Quando Adão cavava e Eva fiava, onde estava o cavaleiro?” Ademais, ele tira daí todas as consequências precisando: “Boa gente, as coisas não podem ir bem na Inglaterra, e só irão quando as propriedades forem posse comum, não houver mais vilões nem nobres e formos inteiramente iguais”. Um igualitarismo radical, justificado pelo estado original da humanidade, se exprime, assim, com uma força notável (nesse caso, pela voz de um sacerdote). Mesmo que nada prove que tenha animado todas as revoltas inglesas, jamais a aspiração igualitária a um mundo sem senhores, sem bispos e sem príncipes (conforme a expressão de Robert Fossier) se mostra melhor do que nessa ocasião.

Salvo uma exceção, todas essas sublevações são fracassos, selvagememente esmagadas e facilmente controladas tão logo a aristocracia organiza suas forças. A despeito das vítimas individuais e perdas pontuais, nenhuma dessas explosões de violência constitui um perigo sério para os dominantes. Além disso, apesar da diferenciação social crescente nas aldeias e sua

adaptação a uma conjuntura diferente, os vilões, servos ou dependentes permanecem a classe dominada, sobre cuja exploração se funda o essencial da organização social.

A busca do desenvolvimento das cidades e do comércio

Os aspectos mais notáveis da dinâmica feudal – o desenvolvimento das cidades e do comércio, o fortalecimento dos poderes monárquicos – só aumentam em importância. Quando consideramos globalmente os séculos XIV e XV, apesar das baixas brutais provocadas pelas passagens sucessivas da peste, a população das cidades ocidentais aumenta, ainda que a um ritmo mais moderado do que antes. Os traços mencionados no capítulo II se acentuam, e os meios urbanos continuam a se diversificar. Ainda que o entrelaçamento da aristocracia urbana aos meios comerciais permaneça em vigor, algumas cidades adotam medidas que as obrigam a se diferenciarem mais claramente, dando, assim, um novo relevo à oposição entre “nobreza” e elites urbanas. Junto aos comerciantes, artesãos e banqueiros, os homens da lei têm aí um lugar crescente, assim como os “funcionários”, responsáveis pelo governo urbano ou principesco, ou ainda os intelectuais, universitários ou já primeiros “humanistas”. As camadas populares também se tornam mais visíveis e mais instáveis, afetadas por uma conjuntura pouco favorável aos salários (salvo quando a peste apareceu, mas medidas de bloqueio de salários rapidamente põem um fim a essa vantagem). Suas dificuldades aumentam, conduzindo ao endividamento junto aos mestres e ao desemprego, enquanto o afluxo de imigrantes não qualificados aumenta a multidão de mendicantes e marginais. A hierarquização se fortalece entre mestres, companheiros e aprendizes, e medidas tornam mais difícil o acesso às corporações dos ofícios. As revoltas urbanas encontram aí uma parte de sua explicação. Assim, pequenos artesãos e assalariados modestos formam o grosso das tropas que apoiam Estêvão Marcel em Paris em 1358, mesmo que esse defenda os interesses da oligarquia comercial à qual pertence, e promova, sobretudo, reivindicações políticas visando ao controle da

monarquia pelas cidades. Isso é mais claro ainda com a Revolta dos Ciompi, sem dúvida a mais abrangente e mais organizada desse período, que devastou Florença em 1378. Antes de serem desviadas e depois anuladas pela onda de repressão, as reivindicações dos insurgentes se vinculam claramente à oligarquia ao imporem a igualdade entre artes maiores e menores e ao criarem três artes suplementares, a fim de garantir a representação social e a participação política dos artesãos mais modestos e dos companheiros.

A despeito dessas explosões, a posição dos grandes comerciantes e dos banqueiros se fortalece. Suas companhias, cuja base é essencialmente familiar, mas que admitem e remuneram o capital de vários participantes, estendem suas bases financeiras e geográficas. As técnicas comerciais e bancárias se refinam, como a contabilidade de partidas dobradas, introduzida em meados do século XIV, ou a letra de câmbio, ancestral do cheque, que facilita as operações comerciais de longa distância. A importância das técnicas de cálculo é reforçada pela multiplicação de tratados de aritmética comercial, enquanto outros manuais se esforçam por ajudar os comerciantes em suas atividades em toda a Europa; do mesmo modo, as abundantes cartas intercambiadas, especialmente entre os mestres das companhias e seus agentes, indicam a preocupação com uma informação indispensável à condução dos negócios. Essa preocupação, como a obsessão de registrar e contabilizar tudo, é evidenciada exemplarmente por Francesco Datini, comerciante toscano do século XIV, hábil e prudente, partindo do nada e tendo construído uma rede de companhias estabelecidas em Prato, Florença, Gênova e Barcelona, que deixa em sua morte 125 mil cartas, 500 registros de contas e milhares de letras de câmbio. As atividades comerciais assumem uma amplitude crescente, assim como o artesanato, que faz mais uso do moinho de água e do tear (assim, Datini emprega 700 trabalhadores, unicamente em seus *ateliers* têxteis de Prato). Os mais empreendedores acumulam fortunas

consideráveis: a dos Médici, em Florença, corresponde ao quarto das despesas anuais da cidade; a de Jacques Coeur, em Bourges, equivale à metade do imposto real. Esses são nomes que, acrescidos ao de Fugger d'Agsbourg, simbolizam o poder que o comércio pode proporcionar durante o século XV. Mas é necessário recordar, com Fernand Braudel, que as aventuras mais brilhantes do “capitalismo financeiro”, as dos Bardi, Peruzzi e Médici de Florença, ou mesmo ainda dos banqueiros de Gênova entre 1580 e 1620 e de Amsterdã no século XVII, terminam todas em fracassos; não há sucesso na matéria antes de meados do século XIX.

É certo apenas que o fim da Idade Média marca uma mudança fundamental nas mentalidades urbanas. Com certeza, a hostilidade clerical e aristocrática com relação ao comércio, sem desaparecer, é substituída por uma visão mais positiva dos comerciantes. Ela se exprime, por exemplo, nos *Contos de Canterbury* de Chaucer (1373), na consciência de si e da dignidade de sua família que alguns comerciantes consignam a seus livros de memória (as *ricordanze* dos italianos) ou ainda nos painéis pintados como o que comemora o casamento dos esposos Arnolfini (cf. Fig. 6). A valorização do ganho e do trabalho, a utilidade social atribuída a suas atividades são comentadas mais abertamente; mas, aos olhos dos próprios comerciantes, angustiados pelos riscos dos negócios e preocupados em perder tudo, a Providência permanece dona do jogo. Eles se remetem a Deus e à Igreja, aos quais pedem proteção e a quem agradecem em caso de sucesso, multiplicando doações e atos de devoção. Objetos de toda atenção das ordens mendicantes, os ricos citadinos aceitam o essencial das estruturas eclesiais e são “cristãos comuns” (Hervé Martin). Ocorre inclusive de, atormentados pela culpabilidade que instilam os discursos clericais, tornarem-se, tardiamente, devotos escrupulosos, como Datini, que lega quase toda sua fortuna aos pobres, obrigando, assim, à dissolução de suas companhias. Nada resta, portanto, de uma vida de esforços, e a acumulação de bens que ela havia permitido se dissolve *in fine*. Uma lealdade tão perfeita

às regras da caridade cristã reduz a nada os imperativos do lucro, bem longe ainda de conquistar sua autonomia e de mergulhar o mundo nas “águas geladas do cálculo egoísta”.

Na medida mesmo em que seu sucesso é mais evidente, os ricos negociantes imitam com mais ardor e esplendor os costumes da aristocracia. Não apenas as compras de terras se multiplicam como também a oligarquia urbana pode, então, permitir-se reproduzir o modelo cultural das cortes, e especialmente rivalizar com o mecenato dos príncipes. Claramente, é a incorporação à nobreza que é assim buscada, o que é também o caso dos grandes servos dos monarcas. É o caso dos Le Viste, família oriunda da burguesia de Lyon e que se notabiliza nos grandes grupos da monarquia francesa. Um de seus membros é o sócio comanditário da célebre tapeçaria *A dama e o unicórnio*, do fim do século XV. Quanto a Jacques Coeur, que se tornou o principal financiador do Rei Carlos VII, seu Palácio de Bourges impressiona por seu esplendor principesco e por seu audacioso programa iconográfico que sugere com insistência a incorporação de seu mestre ao séquito real, associando visualmente os símbolos do rei e de seu banqueiro. Mas esse jogo, que manifesta com muita evidência a ambição de ser indispensável ao soberano, não é sem perigos, e conduz finalmente à desgraça e ao banimento. Assim, as condutas “burguesas” se dobram aos escrúpulos mantidos pelos clérigos, enquanto se exaurem na fascinação pela aristocracia. Esses fenômenos, que predominam ao menos até o século XVII, explicam em boa parte porque o espírito de lucro não significa necessariamente o triunfo do capitalismo, e convidam a diferenciar claramente os “homens de negócios feudais”, que já sabem fazer bons negócios e estender seus horizontes, da verdadeira burguesia, cujo tempo ainda não chegou (Eric Hobsbawm).

Isso não impede a cidade de conservar e acentuar suas especificidades. Ainda que os números sejam mais importantes do que em qualquer outra parte, as letras também devem ser consideradas. A leitura progride

notavelmente entre os cidadãos, e, em 1380, Villani afirma que 70% dos florentinos sabem ler e escrever. A demanda por livros cresce, mantida pelos meios universitários e, cada vez mais, pelos príncipes, aristocratas e notáveis urbanos. Desses, os mais afortunados são por vezes bibliófilos apaixonados, que acumulam suntuosos manuscritos ilustrados (cf. Fig. 26); os outros devem possuir, além de seus tratados comerciais, ao menos um livro de horas, que no século XV se tornou o símbolo indispensável da religiosidade laica. A produção de manuscritos é fortemente solicitada e os *ateliers* urbanos se esforçam para aumentá-la graças a novas técnicas. Após tímidas aparições, o papel de origem chinesa torna-se de uso mais corrente a partir do início do século XIV, beneficiando-se de uma dupla vantagem sobre o pergaminho (leveza e menor custo). No fim do século XIV, a gravura sobre metal, e depois sobre madeira, oferece os primeiros processos de reprodução mecânica, particularmente em voga pela difusão de imagens religiosas. Enfim, mesmo que outros artesãos tivessem feito pesquisas semelhantes simultaneamente, é ao ourives Gutenberg que permanece vinculada a invenção da tipografia (letras metálicas móveis), dando origem à impressão da famosa Bíblia de Mayence, por volta de 1450. Essa inovação, que ganha rapidamente todo o Ocidente (cerca de 15 mil obras foram impressas antes do fim do século XV), está destinada a transformar profundamente a difusão da escrita e o conjunto das práticas socioculturais.

Ainda que a impressão – unida ao uso do papel que lhe é indispensável – seja “uma grande invenção medieval” (Alain Demurger), não é única a ser creditada à Idade Média que finda. Podemos citar a difusão de relógios mecânicos (cf. Parte II, capítulo I) e a dos óculos, uma descoberta feita, sem dúvida, em Veneza no fim do século XIII, auxílio considerável para os intelectuais e outros amantes de letras e números. Além das armas de fogo já mencionadas, o melhoramento das técnicas metalúrgicas e de mineração, e ainda as dos estaleiros, têm notáveis consequências. Numerosos instrumentos úteis à navegação aparecem ou são, então, aperfeiçoados de

maneira decisiva, como a bússola (proveniente da China, torna-se o objeto de um tratado de Alexandre Neckam em 1187, mas só se difunde verdadeiramente no século XIV), o astrolábio (introduzido no Ocidente por Gerberto de Aurillac antes do ano 1000, e notório a partir do século XII) e os portulanos (devido aos marinheiros pisanos, genoveses e catalães, e que esboçam, sobretudo a partir século XIV, os contornos das costas). Sua criação, assim como a da caravela, acompanha e favorece a primeira aventura atlântica conduzida pelos genoveses e portugueses, que chegam às Canárias a partir de 1312, e a Madeira e Açores um século depois. A exploração sistemática das costas africanas é empreendida por iniciativa dos reis de Portugal e, sobretudo, do Infante Henrique o Navegador (1394-1460): a tomada de Ceuta em 1415 a inaugura, e Bartolomeu Dias finalmente dobra o Cabo da Boa Esperança em 1488. O processo que conduz à viagem de Cristóvão Colombo se insere, portanto, nos séculos considerados os mais sombrios da “crise da Idade Média”. Essa deveria levar à reformulação da articulação entre Idade Média e Renascença na medida em que a ideia de renascimento das artes e das belas letras é a tônica a partir do século XIV, especialmente com Petrarca (morto em 1378), não apenas na Itália como também no norte dos Alpes, onde, a partir de 1408, Nicolas de Clamanges, secretário do papa de Avignon, orgulha-se: “Trabalhei para fazer como que renascer na França a eloquência por muito tempo enterrada”. Seria, então, talvez mais pertinente conceber a baixa Idade Média, ou, ao menos, o século XV, como uma época de transformações ativas, invenções e inovações – em toda a Europa e não somente na Itália – que, sem solução de continuidade, leva às grandes descobertas que comumente creditamos à Renascença. Ao menos, deveríamos considerar, como convida Jacques Chiffolleau, que os avanços criativos não sucedem às cores sombrias do fim da Idade Média, mas que são consubstanciais uns aos outros.

Gênese do Estado ou afirmação monárquica

O poder monárquico também continua a se afirmar, a ponto de alguns historiadores terem situado nesse período, e, em particular, nas décadas de 1280-1360, a “gênese do Estado moderno” (Jean-Philippe Genet). Ainda que não possamos negar as notáveis evoluções, podemos, todavia, interrogarmos sobre a pertinência dessa expressão. Ademais, o fenômeno concerne principalmente a França, Inglaterra e Península Ibérica, em uma menor medida a Boêmia e Hungria, e, sob uma forma bem diferente, as cidades, especialmente italianas, que fortalecem suas estruturas políticas e estendem seu controle sobre a Bélgica (*plat pays*), enquanto o poder imperial continua a declinar e os nobres alemães resistem eficazmente às pretensões políticas dos príncipes territoriais. É inegável o desenvolvimento da administração real, fundada, a partir de então, sobre uma separação mais marcada entre a função doméstica, que retorna ao palácio do rei, e a função política, assumida pelo Conselho real que domina o chanceler e alguns próximos ao rei. Certamente, esse último decide em última instância, mas deve também lidar com a influência dos príncipes. Os diferentes órgãos da administração real consolidam pouco a pouco sua autonomia. O Ministério da Fazenda na Inglaterra e o Tribunal de Contas na França, a partir de 1320 (embora igualmente composto por membros do Conselho), são encarregados das finanças reais. Do mesmo modo, o Parlamento, que, na França, exerce a justiça em nome do rei, inicialmente é apenas uma cessão da corte do rei, e mais tarde, ao fim de um processo, torna-se, por volta de 1360, uma instituição autônoma, como a Corte de Apelações na Inglaterra ou a Audiência, criada em Castela no fim do século XIV. Enfim, cada órgão administrativo engendra uma especialização interna, que conduz à formação de câmaras e unidades específicas, dotadas de uma equipe cada vez mais ampla, assim como a chancelaria, que despacha uma quantidade cada vez maior de cartas reais. Os representantes locais do rei se multiplicam igualmente, como, na França, os bailios e os senescais que, em 1328, elaboram para o rei um “Estado de paróquias e de famílias”, recenseamento

suficientemente notável, a despeito de seus erros, para permitir uma estimativa da população do reino. E, depois, a função polivalente dos bailios e dos senescais, pouco a pouco, cede aos funcionários especializados, encarregados de tarefas distintas, fiscais (para o coletor de impostos), militares (para o capitão geral) ou judiciárias (para o tenente). Percebemos, portanto, a multiplicação do número de funcionários reais: na França, por exemplo, são algumas centenas apenas sob São Luís, mas aproximadamente 12 mil no fim do século XV, dos quais quase 5 mil nos grandes corpos da administração central. Com o número, a influência política aumenta, a ponto de os mais poderosos se valerem dos serviços prestados ao rei para reivindicarem o enobrecimento. Mas permanecem malvistos pela população que, julgando-os muito numerosos e imerecidamente enriquecidos, está pronta para os acusar de aconselhar mal o soberano e de ser a causa dos males do reino.

As finanças reais evoluem igualmente. Com certeza, as receitas clássicas, as do domínio real, como os direitos de pedágio e os impostos sobre alguns produtos, permanecem as principais. Assim, o poder financeiro inédito dos reinos da Boêmia e da Hungria no fim da Idade Média repousa sobre a exploração das minas em seus domínios, enquanto os Reis Católicos, que fortalecem notavelmente as finanças ibéricas, obtêm a maior parte de seus recursos fiscais da *alcabala*, imposto indireto sobre a totalidade dos produtos vendidos. Mas as necessidades das monarquias mais poderosas não cessam de aumentar e os recursos permanecem cronicamente insuficientes. Os soberanos podem certamente explorar as mutações monetárias na medida em que a cunhagem, por muito tempo compartilhada com vários *ateliers* senhoriais, tende a se tornar novamente um monopólio real, ou, ao menos, uma atividade controlada pelo rei. Na Inglaterra, isso ocorre a partir do início do século XIV; na França, no fim desse; mas em Castela somente um século depois. Mas o mais notável é o esforço para instituir um imposto direto. Sem dúvida, esse existia anteriormente, mas

conservava um caráter excepcional, comparável ao dos subsídios financeiros previstos pelo costume vassálico. E se, em 1356, o cativo do Rei João o Bom pôde ainda constituir um argumento eficaz para cobrar o imposto, trata-se, a partir de então, de torná-lo regular, de fazer com que seja admitido menos como um subsídio devido ao rei feudal do que como uma base normal do funcionamento da monarquia. Mas as coisas estão longe de ser fáceis e, ao longo dos séculos XIV e XV, permanece impensável cobrar o imposto sem se beneficiar do consentimento das assembleias representativas do reino. O adágio segundo o qual “o que concerne a todos deve ser decidido e aprovado por todos” (*quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*) se aplica em primeiro lugar ao domínio fiscal e justifica a ideia de uma consulta ao país pelo rei, já esboçada no século XIII, mas que toma a forma de assembleias cada vez mais estruturadas, como as cortes ibéricas ou o Parlamento inglês. Órgão de consulta, em breve dotado de uma capacidade legislativa, e não corte de justiça como na França, essa concede ao rei, cada vez que ele exige, um imposto sobre a décima ou décima-quinta parte dos bens mobiliários. O mesmo se aplica, na França, aos estados gerais, reunidos pela primeira vez em 1302 e inicialmente resultando de um tipo de fusão do conselho dos vassalos e dos representantes das cidades, antes de serem claramente organizados de acordo com o esquema das três ordens, a partir de 1484.

Por vezes, o imposto incide sobre as “famílias” (lares). É esse o caso na França, onde – sinal da fragilidade do princípio de uma fiscalidade direta permanente – Carlos V, todavia, o abole em seu leito de morte em 1380, antes que reaparecesse sob o nome de talha real em 1439. Em outros lugares, especialmente nas cidades onde a estreiteza relativa do território favorece a iniciativa fiscal, o imposto é fundado sobre uma estimativa dos bens mobiliários e imobiliários, que é nomeada “estima” (*estime*) em Toulouse e *catasto* na Toscana. Mas as dificuldades de implementá-lo são imensas: a estimativa de bens é dificilmente controlável e muitos conseguem minimizar

sua fortuna a ponto de serem isentos de todo pagamento. Já o imposto de repartição, em princípio mais fácil de executar, o pelo qual o soberano fixa o montante global a perceber, deixando a seus agentes o cuidado de o repartir entre as províncias e depois entre os contribuintes, provoca negociações sem fim e favorece a corrupção. Por fim, as isenções se multiplicam. Inicialmente elas favorecem o clero, como na Inglaterra e na França, enquanto Carlos VII, que, com certeza, deixa de consultar os estados gerais a partir de 1439, cede à nobreza, até que as cidades, por sua vez, beneficiem-se de privilégios. De um modo geral, era possível que um imposto direto fosse cobrado regularmente, sem, no entanto, ser considerado “extraordinário” e destinado, em consequência, a ser eliminado, para que se retornasse a uma situação considerada normal na qual o rei “viveria do seu próprio dinheiro”. Ademais, a implementação é tão difícil que seu rendimento se mostra fraco e mesmo claramente decrescente. Resta aos príncipes o recurso ao empréstimo: os Bardi, de Florença, emprestam a Eduardo III, da Inglaterra (o que os leva à falência); Jacques Coeur, a Carlos XII; e os Fugger, ao Imperador Maximiliano. Mas a intervenção de grandes banqueiros é perigosa para todos, e o rei da França prefere outra via, tomando emprestado de seus próprios funcionários. Mas ao fim o inconveniente não é menor, pois torna seus servidores reais inamovíveis e mesmo livres para escolherem seus sucessores. Surge, assim, o sistema da venalidade dos postos, que obstruirá o poder real até o fim do Antigo Regime.

No fim da Idade Média, as funções esperadas do rei não mudaram muito e se resumem sempre aos termos de justiça e paz. Disso resulta um fortalecimento das justiças reais, pela extensão de suas competências, pela ampliação do apelo ao rei e, durante o século XIV, pelo desenvolvimento da prática das cartas de remição. Redigidas pela chancelaria real, essas concedem o perdão do soberano, suspendendo a sentença (que havia sido emitida por um de seus representantes ou pela justiça senhorial, urbana ou eclesiástica) e restabelecendo pela virtude única da decisão real a boa

reputação do condenado (Claude Gauvard). O ideal de paz abre a goela cada vez mais voraz da guerra, que explica as incessantes necessidades de dinheiro dos soberanos. Apesar de se reafirmar a obrigação, o ban e o ban-posterior feudais, mesmo apoiados pelas milícias urbanas, revelam-se cada vez mais insuficientes. A época é dos mercenários e das grandes companhias, antes de se começar a constituir exércitos reais permanentes e garantidos, como decide Carlos VII em 1445. Por meios combinados, os soberanos dos séculos XIV e XV alinham exércitos consideráveis: por vezes, 30 a 40 mil combatentes às ordens dos reis da Inglaterra e da França, ou mesmo do duque de Borgonha (suas lutas ferozes se tornam, essencialmente, a vantagem do francês, que recupera os territórios continentais da Inglaterra; e depois, sob Luís XI, a Borgonha e a Picardia, enquanto o Maine, o Anjou e a Provença entram pacificamente no domínio real, e Carlos VIII se casa em 1491 com Ana, a herdeira do ducado da Bretanha). Se acrescentarmos que as novas técnicas militares – como a artilharia que promove a evolução de uma guerra de cerco para uma guerra de movimento – contribuem igualmente para o aumento dos custos das iniciativas militares, compreendemos que as monarquias fortalecidas do fim da Idade Média são dominadas pelos imperativos militares e pelas necessidades financeiras decorrentes deles.

Não podemos terminar sem evocar o desenvolvimento do cerimonial real no fim da Idade Média. Aos rituais reservados do palácio, acrescentaremos a amplitude crescente que assumem as entradas reais: procissões, representações, decorações, charretes ornadas e festividades devem manifestar a obediência dos súditos e celebrar a glória do soberano em visita às cidades de seu reino. Do mesmo modo, os funerais reais são objeto de um cerimonial cada vez mais elaborado. Na Inglaterra, em 1327, e depois na França, em 1422, aparecem os rituais da efígie real, associados à teoria jurídica dos “dois corpos do rei”: enquanto o cadáver, deixado nu, permanece invisível, é a uma efígie portando as vestimentas e as insígnias do

rei que todas as honras são prestadas (Ernst Kantorowicz). Deseja-se, assim, materializar a ideia de que o rei vivo é a conjunção de dois corpos: um, físico, mortal e um corpo político, que se encarna nele, mas permanece imortal. Poderíamos pensar que a insistência nesse corpo político, fundindo-se com a pessoa do soberano, deveria aumentar sua sacralização. Contudo, a ficção dos dois corpos do rei parece, em vez disso, ter como objeto garantir a permanência do corpo político, para além da morte das pessoas que o fazem viver momentaneamente. De fato, os rituais da efígie real visam a garantir a continuidade dinástica do poder real, e são, em breve, associados à fórmula que liga automaticamente o decesso do rei e a aclamação de seu sucessor – “o rei está morto, viva o rei” –, sem dúvida criada em 1498, na morte de Carlos VIII. Esse corpo político que não morre também é chamado – sobretudo desde *O sonho do pomar*, verdadeira suma de teoria política (1378) – “a coroa”, entidade diferente do rei e pessoa fictícia que simboliza o reino ou, mais exatamente, o “corpo místico do reino”, conforme uma expressão que transfere ao poder laico a noção que define a Igreja. Assim, afirma-se a ideia de uma entidade política abstrata e perpétua, que se separa da pessoa física do rei, mesmo que esse a encarne temporariamente. A coroa (ou o reino) existe ao mesmo tempo acima dele (essencialmente) e nele (acidentalmente). A continuidade de sua existência é, assim, protegida dos destinos mortais dos indivíduos e de seu arbitrário (o rei não pode alienar a coroa; ele tem o dever de preservá-la).

Desenvolvimento da administração, retomada da moeda e da justiça, instauração de um imposto direto regulador (porém, com grandes limites quanto ao seu princípio e sua eficácia prática), ideia abstrata do reino e da instituição monárquica: tudo isso significa, sem dúvida alguma, um aumento na força dos poderes monárquicos. Mas podemos, por isso, falar de Estado? Isso não é confundir o Estado e o rei, e acelerar demais a marcha da história? Não é se submeter ao esquema historiográfico tradicional, que quer matar o feudalismo ao mesmo tempo que a Idade Média e não pode

vislumbrar a renovação da Renascença e da Era Moderna sem a glória do Estado, em breve, absolutista? Não podemos avançar aqui sem dispor de uma definição clara de Estado, e adotaremos a de Max Weber, retificada por Pierre Bourdieu, que identifica o Estado em sua capacidade de “reivindicar com sucesso o monopólio do uso legítimo da violência física e simbólica sobre um território determinado e sobre toda a população correspondente”. Ora, os soberanos do fim da Idade Média estão longe de atender a esse objetivo, mesmo que o pretendam com mais ardor do que antes. O exercício da justiça e da força militar permanece, nessa época, eminentemente dividido. O mesmo se aplica a todo o funcionamento do poder monárquico, uma vez que os príncipes territoriais (por exemplo, os duques de Borgonha, de Bourbon e de Berry, no caso do reino da França) dispõem também de sua própria chancelaria, de seu Tribunal de Contas e de seus funcionários; em suma, de uma administração cuja afirmação não é menos marcada do que a do rei – o qual ainda protesta, no fim do século XV, contra essa situação, violação evidente à sua soberania. Eles possuem suas próprias justiças – assim como as cidades e, por muito tempo ainda, os senhorios rurais. Quanto às competências das justiças da Igreja, presas entre o assédio dos funcionários reais e a resistência do clero, elas são ainda objeto de um intenso debate durante todo o século XV. Ainda que seu campo de ação se restrinja, elas ainda são um obstáculo ao monopólio monárquico da violência legítima. A competição entre as justiças reais, principescas, senhoriais, urbanas e eclesiásticas é destinada a durar e só será regulada na França pelo decreto de 1670. Em suma, o equilíbrio de poder entre a monarquia, a aristocracia e a Igreja é tal que parece arriscado ressuscitar o Estado no Ocidente, na acepção do termo escolhido aqui, antes do século XVII, na melhor das hipóteses. Durante a baixa Idade Média há um fortalecimento dos poderes monárquicos, mas esse está longe ainda de levar à constituição dos estados europeus. Mesmo a afirmação veemente da ideia de Estado, sob a forma de uma soberania real absoluta, não pressupõe a

existência do Estado; ela dá apenas a medida dos esforços empregados para seu surgimento. Em vez de uma gênese do Estado, não deveríamos evocar sua pré-história?

A Igreja, sempre

Uma apreciação correta dos poderes monárquicos, principescos e urbanos, é impossível sem que os meçamos em relação ao poder da Igreja. Com efeito, nenhum Estado poderia existir se não pudesse submeter a Igreja às suas próprias estruturas, o que dificilmente é viável enquanto essa permanece a instituição dominante no Ocidente. Certamente não faltam dificuldades, e já evocamos as desordens e os problemas criados pelo Grande Cisma, bem como a desvalorização da autoridade pontifical diante do concílio que o encerra. Mas o sucesso dessas teses conciliares é efêmero e o Concílio de Basileia, em 1431, falha em colocá-las em prática, de modo que, passada a crise, o poder da sede romana permanece intacto. Esse tem inclusive a tendência a se fortalecer, uma vez que, a partir da residência avinhonesa, a cúria pontifical e seus órgãos de governo aumentam notavelmente sua capacidade administrativa. Desde muito tempo, a Igreja cobra um imposto geral, o dízimo (isso a qualifica como Estado?), mas outros são agregados, a partir de então, em benefício da sede pontifical, que capta especialmente o primeiro ano de receitas de todos os encargos eclesiásticos. Paralelo ao que move os poderes monárquicos, o fortalecimento da centralização pontifical serve, sob muitos aspectos, de modelo aos primeiros e lhes oferece um apoio direto, a começar pelo dos clérigos que foram instruídos no funcionamento da máquina eclesial e que passam ao serviço dos poderes laicos.

Com certeza, o aumento dos poderes monárquicos obriga a Igreja a recuos e a reorganizações. As justiças eclesiásticas cedem espaço aos funcionários reais, e se a imunidade fiscal do clero é protegida do imposto direto, o papa cede muitas vezes aos reis uma parte importante dos dízimos

que retornam a ele normalmente, enquanto os Reis Católicos obtêm do clero o pagamento de subsídios excepcionais para financiar a guerra contra Granada, equiparada a uma cruzada. O ponto mais crucial é o da colação de títulos eclesiásticos (sobretudo episcopais e abadiais), que o papado conseguira captar em grande parte e que os príncipes reivindicam a partir de então, tanto para garantir o controle de postos importantes quanto para recompensar seus servidores fiéis. A partir do século XIV, na Inglaterra, um acordo tácito estabelece que o papa nomeia o candidato escolhido pelo rei, mas continua a perceber os impostos que lhe são devidos. Soluções comparáveis são obtidas em favor do cisma, especialmente pelo soberano húngaro. Quanto ao rei da França, ele obtém a Pragmática Sanção de Bourges (1438), que restabelece a eleição para os títulos mais altos (em particular a do bispo pelos cônegos); mas o recurso a esse princípio tradicional na Igreja encobre, de fato, a intenção do rei de impor seus homens, o que conduz a inúmeros conflitos e magros sucessos reais. Luís XI (1461-1483) termina, portanto, aderindo à tática de conciliação utilizada por outros soberanos, e assina a concordata de Amboise, em 1472, pela qual o papa confere os títulos mais altos com o assentimento do rei. Em quase toda a Europa, esses acordos prevalecem, garantindo ao papa o respeito de sua autoridade espiritual, e, ao rei, a afirmação de seu poder político, assim como uma parcela negociada das receitas. Enfim, devemos mencionar a criação pelos Reis Católicos do Conselho da Suprema Inquisição (1483). Embora em outros lugares a inquisição fosse uma incumbência episcopal sob a autoridade do papa, o inquisidor geral e os membros do conselho que o assistem são, aqui, nomeados pelo rei e formam um poderoso mecanismo administrativo e judiciário a serviço das coroas de Castela e de Aragão.

De um modo geral, a relação entre a Igreja e os poderes laicos muda, e se fala cada vez mais comumente de uma Igreja gálica ou de uma Igreja anglicana, expressões incomuns antes do fim do século XIII. Mas podemos, no entanto, concluir pela constituição de verdadeiras Igrejas nacionais

durante a baixa Idade Média? Isso é duvidoso, considerando que a partilha da tutela e dos títulos eclesiais permanece em vigor. Além disso, as estruturas da Cristandade, especialmente o poder material e espiritual da sede romana, continuam a pesar muito, enquanto sua dimensão ideológica, cujo espírito de cruzada é uma das expressões, orienta ainda a política das monarquias, a começar pela dos Reis Católicos. Durante o século XV, não menos de sete bulas de cruzada são promulgadas. O papado, a cada vez, conta com o envolvimento desse ou daquele soberano para transformar em realidade um sonho cada vez mais evanescente. As forças que a reafirmação do poder monárquico concentra nas mãos dos soberanos parecem, portanto, postas mais a serviço dos objetivos e dos ideais da Cristandade do que de uma repentina razão de Estado. Assim, é numa atmosfera messiânica, marcada pelas profecias que veem nele um novo Carlos Magno destinado a libertar Jerusalém e a reinar sobre o mundo, que Carlos VIII envolve a coroa da França na aventura das guerras italianas, fazendo sua entrada em Nápoles em 1495, portando o manto imperial e as coroas de Constantinopla e de Jerusalém. Com certeza, o desenvolvimento dos poderes laicos abalou as reivindicações mais incisivas da teocracia pontifical, vigorosamente contestadas pelo *Defensor Pacis* [Defensor da paz] de Marsílio de Pádua (1324), enquanto Dante, em sua *De Monarchia*, afirma a existência de duas vias dotadas de uma igual dignidade, uma visando à beatitude celeste e dependente em última instância dos clérigos, a outra tendo por objeto a felicidade terrena e dependente do governo laico. Mas o reforço dos poderes monárquicos, de modo algum, é acompanhado de uma exclusão dos valores defendidos pela Igreja e se dá, ao contrário, por meio de uma “sobrecristianização do poder temporal” (Jacques Krynen).

Ao mesmo tempo, a edificação escolástica, monumento erigido à glória da instituição eclesial, deve colmatar novas fissuras e termina por se solidificar, no século XV, na autocelebração cristalizada de sua própria tradição. A partir do fim do século XIII, a síntese tomista é abalada pelos franciscanos

Duns Scotus (1266-1308) e Guilherme de Occam (1288-1349). Esse rompe com o papa em 1328 e se une à corte de seu inimigo, Luís da Baviera. Sob pretexto do nominalismo radical que sinaliza sua tomada de posição na querela dos universais, Guilherme introduz importantes inovações, especialmente em matéria de teoria do signo e de teoria do conhecimento. Já iniciada e difundida no século XII, a querela dos universais, recentemente revisitada por Alain de Libera, incide sobre a relação entre as palavras, os conceitos e as coisas, e, mais precisamente, sobre a maneira de conceber a relação entre os entes individuais e as espécies a que pertencem: como, por exemplo, levar em consideração o fato de os humanos, que existem apenas como entes individuais, compartilharem a mesma pertença à humanidade? Os termos do debate, inspirados pelas *Categorias* de Aristóteles e seu comentário por Porfírio, no século III, consistem em se perguntar se os universais (ou seja, o que pode ser dito de vários, a saber, conforme a terminologia de Aristóteles, o gênero e a espécie) possuem alguma existência real (tese dos realistas) ou são apenas nomes ou conceitos que formamos em nosso intelecto (tese dos nominalistas). Que os universais só existem como conceitos formados no intelecto já havia sido professado por Abelardo e sua escola, e era admitido igualmente por vários autores considerados realistas, tanto no século XII quanto no XIII (por exemplo, Tomás de Aquino). Mas Occam leva ao extremo a insistência sobre o singular: para ele, todas as coisas existentes devem ser pensadas como singularidades absolutas; não há, nelas, qualquer universalidade (nem mesmo na natureza das almas, que Tomás considerava ao mesmo tempo singular e universal). Assim, a generalidade não está nas coisas, mas nos signos que permitem designá-las. O nominalismo de Occam se depara, porém, com uma forte reação, em Oxford mesmo onde lecionou, e mais ainda em Paris, onde foi objeto de uma primeira censura, em 1339-1341, e depois em 1474-1481, sob ordem do Rei Luís XI. A vulgata realista parece, então, tornar-se a doutrina oficial da universidade, contribuindo para

bloquear os esforços de regeneração que alguns de seus membros eminentes, como o Chanceler Jean Gerson (1363-1429), parecem, contudo, desejar.

A Igreja enfrenta outras contestações cujos efeitos são mais imediatos. Radicalizando a ideia de que só há poder em Deus, John Wyclif (cerca de 1330-1384), doutor em teologia em Oxford e conselheiro do rei da Inglaterra, leva a um profundo questionamento da instituição eclesial. Trata-se, no seu ver, de fazer prevalecer a Igreja dos predestinados, iluminados pela graça, sobre a Igreja visível, instituição imperfeita e pecadora, e cujo líder, se não imita Cristo, é apenas uma encarnação do anticristo. Mesmo que a verdadeira Igreja só se revele no fim dos tempos, convém, por enquanto, reduzir a Igreja visível a uma instituição pobre e espiritual, despojada do poder que a converte em uma força diabólica. Embora tenham sido condenadas, sem, todavia, colocar seu autor em perigo, as teses de Wyclif circulam e exercem uma influência notável nos meios universitários europeus, em particular em Praga, onde Jan Hus as retoma por sua conta. Para esse, também, a Igreja institucional é a Igreja do diabo, inspirada pelo anticristo, e ele apela à Igreja dos predestinados para se mobilizar contra ela, para uma missão de purificação. Excomungado, cede ao Concílio de Constança para defender aí suas teses, mas é preso e queimado em 1415, o que desencadeou a sublevação de seus seguidores e a insurreição milenarista dos taboritas da Boêmia (cf. Parte II, capítulo I). Evidentemente, as teses de Wyclif e o movimento hussita, que nega a legitimidade da instituição eclesial e seu poder de mediação (e, em particular, o dogma da transubstanciação), prefiguram a reforma luterana. O sintoma e a advertência estão longe de ser indiferentes, uma vez que a Reforma porá em causa, dessa vez com sucesso, o conjunto dos fundamentos da instituição eclesial e subtrairá ao seu controle uma parte importante da Europa.

No próprio seio da ortodoxia romana, não se cessa de denunciar, nos séculos XIV e XV, o estado precário do clero e de apelar a uma reforma da Igreja “em seus membros e em sua cabeça”, sinal de uma preocupação

frequentemente retórica ou instrumentalizada. Podemos, contudo nos perguntar se, paradoxalmente, não é durante esses séculos que a pastoral da Igreja, resultado do esforço conjugado do clero secular e das ordens mendicantes, cada vez mais estabelecidas e cada vez mais influentes, não atinge sua maior eficácia. Jamais, sem dúvida, o “ofício de pregador” (Hervé Martin) fora praticado com tanto impacto e clareza quanto no tempo de um Vicente Ferrer, atraindo as multidões, da Lombardia a Aragão, e proferindo um sermão por dia entre 1399 e 1419, de um frade Ricardo mantendo o povo parisiense em suspense durante várias semanas (1429), ou de um Bernardino de Sena, unindo à arte da oratória os recursos da apresentação e da imagem. Jamais, sem dúvida, a prática da confissão fora tão escrupulosa, nem a devoção à Eucaristia tão intensa, nem a participação nas confrarias tão valorizada. Jamais circularam tantos manuais de confissão e de pregação, de tratados de moral e de devoção, dentre os quais podemos mencionar o *ABC das gentes simples*, tipo de catecismo elementar e mnemotécnico devido a Jean Gerson, o chanceler da Universidade de Paris, ou as *Artes de morrer*, posto em voga pelo século XV antes que a imprensa as conte entre seus primeiros *best-sellers*. Jamais a Igreja, servida por uma iconografia monumental, em breve substituída pela imagem de devoção impressa, que ingressará nos lares humildes, parecera garantir uma estruturação tão reticulada da sociedade, nem pretender com tanto sucesso impor até o fundo das consciências os valores e as normas definidas por ela. Em suma, não é abusivo considerar os séculos XIV e XV como “a época dos cristãos conformes” (Hervé Martin).

A Igreja do fim da Idade Média é, portanto, objeto de uma dinâmica contraditória. Por um lado, ela lida com uma aspiração à renovação e contestações radicais que, em breve, porão fim ao seu monopólio espiritual sobre o Ocidente, enquanto a afirmação dos poderes monárquicos tolhe suas prerrogativas e a obriga a fazer concessões. Mas, ao mesmo tempo, a cúria romana fortalece sua eficácia centralizadora e a Igreja continua a aumentar

sua influência sobre a sociedade e seu controle sobre as almas. Ademais, uma vez passado o choque das rupturas protestantes – e com exceção dos territórios já perdidos –, eles se aprofundarão ainda com a Reforma católica, marcada pelas cores sombrias de um cristianismo mais do que nunca obcecado com a morte, o diabo e o inferno. Assim, se o século XIII marca, sem dúvida, um tipo de triunfo absoluto da Igreja, seu poder continua depois a aumentar em um contexto marcado por uma concorrência mais intensa, de modo que é talvez durante os séculos XV e XVI que sua influência terá sido mais profunda. A Igreja sabe tirar partido dos conflitos que ela enfrenta e das resistências que encontra para reformular sua força, transformar seus inimigos em forças maléficas cuja derrota acentua seu prestígio, compensar as perdas por um aprofundamento em outros domínios e, apesar do declínio que se faz em breve sentir, preservar o *status* do clero, permanece até o fim do século XVIII a primeira ordem da sociedade.

Seria, portanto, abusivo considerar globalmente a baixa Idade Média como uma época de crise, declínio e retrocesso. Sem ser ausentes, as cores outonais de Johan Huizinga lhe cabem apenas parcialmente, ou, ao menos, não bastam para a definir. Os elementos de crise são inegáveis, mas são, sem dúvida, menos profundos e mais limitados no tempo do que geralmente consideramos. Trata-se de um período eminentemente contrastado, durante o qual graves dificuldades não impedem a manutenção de uma forte dinâmica. Portanto, é difícil ver como fundar a ideia de uma “crise geral do sistema feudal” (Rodney Hilton). Em um esquema historiográfico assim, a crise deveria originar um novo sistema, característico da Era Moderna e marcado pela afirmação do Estado e do capitalismo. Seria necessário concluir que a conquista e a colonização do novo mundo seriam o efeito da dinâmica desses novos tempos, separados da Idade Média pela grande ruptura da Renascença. Mas a perspectiva muda claramente se reduzimos o alcance da crise da baixa Idade Média, nuançando-a e considerando,

sobretudo, que nada permite ver aí a crise final do feudalismo. Como vimos, a sociedade da baixa Idade Média permanece caracterizada pelas mesmas estruturas fundamentais do que dois séculos anteriores. Encontramos aí os mesmos grupos dominantes principais e os mesmos dominados; a Igreja permanece a instituição hegemônica, enquanto se busca o desenvolvimento urbano e o fortalecimento dos poderes monárquicos. O balanço proposto por Robert Fossier é irrevogável: “na história da sociedade, nenhuma novidade fundamental separa a baixa Idade Média do século XII ou do século XIII”; o que a caracteriza é apenas “a aceleração de movimentos esboçadas bem mais cedo”. Existe, portanto, uma continuidade entre o desenvolvimento da Idade Média central e a dinâmica reencontrada do fim da Idade Média, de modo que o vigor que conduz à conquista das Américas é fundamentalmente *o mesmo* do que aquele que vemos em ação desde o século XI. A colonização do outro lado do Atlântico não é o resultado de um mundo novo, nascido sobre o adubo onde se decompõe uma Idade Média agonizante. Para além das transformações, crises e obstáculos, está a sociedade feudal, seguindo a trajetória observada desde a aurora do segundo milênio, que leva a Europa ao mar aberto.

A Europa medieval se estabelece na América

Se admitimos as análises precedentes, deveremos concluir que é o Ocidente medieval que se estabelece na América com a chegada dos primeiros exploradores e à medida que se consolida a colonização. Uma Europa por muito tempo ainda dominada pela lógica feudal, com seus atores principais – a Igreja, a monarquia e a aristocracia (os comerciantes vindos em posição subordinada) –, e não uma Europa saída transfigurada da crise do fim da Idade Média e, a partir de então, portadora das luzes resplandcentes da Renascença e do humanismo, da racionalidade e da Modernidade, suscitados pelo desenvolvimento do muito recente mas já conquistador capitalismo comercial!

Feudalismo na América Latina: um debate

Qualificar sem mais consideração as colônias americanas como feudais equivaleria a ignorar o debate suscitado por essa questão nas décadas de 1950-1970, não sem interferência com importantes objetivos políticos. De fato, a ideia de uma imposição colonial de tipo feudal, de efeitos prolongados até o presente, conduzia as ortodoxias comunistas a sustentar que a América Latina não atingiu o estágio de desenvolvimento capitalista e que convinha, para remediar esse atraso, promover uma aliança com os partidos burgueses progressistas. Ao contrário, os que afirmavam que a América Latina foi integrada ao sistema capitalista mundial a partir do século XVI denunciavam a inutilidade de estratégias de união com as burguesias nacionais e proclamavam a atualidade das revoluções proletárias e camponesas (Sergio Bagú, Luis Vitale). Os termos desse debate foram esclarecidos e ultrapassados por Enesto Laclau, que refutou as duas teses, mostrando os erros de cada uma delas, bem como seus fundamentos comuns. Com certeza, André Gunder Frank criticou justificadamente a hipótese de uma América Latina ainda feudal, que repousa, na verdade, sobre os pressupostos dos liberais do século XIX, e lançou as bases de uma teoria da dependência. No entanto, nada justificava concluir que o continente entrou na era capitalista a partir do século XVI. Isso seria, sublinha Ernesto Laclau, confundir capital e capitalismo e adotar uma perspectiva circulacionista contrária à obra de Marx, na qual um dos objetivos decisivos, como crítica da economia política, é justamente deslocar o centro da análise da esfera da circulação para a da produção. Em suma, é possível reconhecer os méritos de uma teoria da dependência, que sublinha o vínculo necessário entre o desenvolvimento das zonas centrais do sistema e a manutenção do arcaísmo em sua periferia, sem, no entanto, afirmar que a América Latina foi integrada ao capitalismo mundial a partir do século XVI. Podemos igualmente admitir que a América colonial permaneceu pré-capitalista, sem, no entanto, entrar no jogo das ortodoxias stalinistas: de fato,

situar a integração do continente latino-americano no mundo capitalista durante o século XIX permite dissociar a análise da época colonial e os objetivos do presente.

Na década de 1970, o debate é desconectado em parte de suas consequências políticas e inúmeras obras são forçadas a atingir uma caracterização global das realidades coloniais americanas. Enrique Semo (1973) analisa a existência de uma formação socioeconômica na qual “despotismo tributário, feudalismo e capitalismo embrionário estão simultaneamente presentes”, precisando que esse capitalismo embrionário consiste de elementos isolados que “se inserem nos poros da sociedade pré-capitalista” colonial. Sublinhando, seguindo Ruggiero Romano (1972), que a Conquista instaura relações de produção feudais e que a atividade de um grupo de comerciantes não significa a existência do capitalismo, Marcello Carmagnani (1974) conclui sobre o caráter feudal da América colonial e prolonga o traço até meados do século XX, sobre a base de uma definição muito vaga do feudalismo. Em 1973 e 1980, Ciro Cardoso propôs uma discussão crítica aprofundada e insiste sobre a necessidade de analisar as especificidades de diferentes modos de produção colonial, irreduzíveis à lista canônica do marxismo dogmático. Nos mesmos anos, Ángel Palerm, enquanto reivindica uma perspectiva marxista não menos relutante à teoria unilateral da evolução social e aos esquemas ortodoxos estereis, rejeita a noção de modo de produção colonial e se esforça para analisar a integração de “segmentos coloniais” ao seio de um sistema mundial do qual postula o caráter capitalista. E depois, a partir da década de 1980, e embora não se tenha chegado a qualquer consenso, o debate parece estar totalmente adormecido. Isso não surpreende, tendo em vista a transformação do contexto intelectual e do descrédito que afeta desde então toda a reflexão de sabor minimamente marxista. Em uma obra publicada em 1999 (*Para uma história da América*), dois autores já citados, Marcello Carmagnani e Ruggiero Romano, traçam um panorama socioeconômico da América

colonial, abstendo-se de toda caracterização global. Ora, sem atribuir aos conceitos de feudalismo e de capitalismo a virtude mágica de explicar tudo, e rejeitando categoricamente uma visão caricatural e unilinear da história, reduzida à classificação da sinistra vulgata stalinista, gostaríamos de sugerir que o abandono de um debate inconclusivo nos priva de uma perspectiva útil para compreender em sua globalidade e na longa duração fenômenos históricos de grande alcance.

O problema não concerne somente à América Latina, mas ao período moderno em seu todo. No caso da própria Europa e da economia mundial da qual é o centro, podemos, na verdade, favorecer uma visão feudal e uma dominação capitalista, a menos que evoquemos uma fase de transição do feudalismo ao capitalismo, fórmula ecumênica que desejava pôr o mundo inteiro de acordo, mas que parece, em vez disso, mascarar sérias divergências entre os autores que recorrem a ela. Uma discussão assim ultrapassa amplamente a estrutura do presente livro, e nos limitaremos a mencionar aqui alguns elementos indispensáveis. Regressamos, em particular, à sólida crítica à qual Ciro Cardoso submete o conceito de capitalismo comercial, e, especialmente, seu uso em Immanuel Wallerstein, cuja obra contribuiu para firmar a ideia de uma economia mundial dominada desde o século XVI por uma lógica capitalista. Com outros, Ciro Cardoso salienta que, se podemos falar de um capital investido nas atividades comerciais, isso não significa de modo algum a existência do capitalismo, sistema que só toma forma quando o capital se apropria da esfera da produção. Para Marx, o capital usurário e o capital comercial são “formas antediluvianas do capital, que precedem, sem dúvida, o modo de produção capitalista”, em que a própria produção é dominada pelo capital e fundada sobre o trabalho livre e “a separação radical entre produtores e meios de produção” (“as condições históricas de sua existência [o capital, aqui, sinônimo de capitalismo] não são realizadas, sem dúvida, pela circulação de mercadorias e de dinheiro. O capital aparece lá onde os

proprietários dos meios de produção e de vida encontram no mercado o trabalhador livre como vendedor de sua força de trabalho”). O capitalismo é uma organização da produção, e não da circulação; supõe que as regras do livre-mercado se imponham inclusive na esfera da produção, de modo que a terra e a força de trabalho sejam consideradas pura e simplesmente mercadorias. A existência do comércio, mesmo a longa distância, não poderia, portanto, constituir seu critério; do contrário, seria necessário admitir, como observa ironicamente Marx, que o capitalismo existe ao menos desde os fenícios. Para Eric Wolf, os comerciantes medievais não são os ancestrais diretos do capitalismo e a passagem da riqueza mercantil ao capital não é um processo linear e quantitativo. Em consequência, a advertência de Pierre Vilar permanece indispensável: “não podemos empregar sem precauções a palavra “burguesia”, e a palavra “capitalismo” deve ser evitada visto que não se trata da sociedade moderna (i. é, contemporânea) na qual a produção massiva de mercadorias repousa sobre a exploração do trabalho assalariado dos não proprietários pelos proprietários dos meios de produção”. Do mesmo modo, conforme Ruggiero Romano, é muito imprudente falar de capitalismo antes do começo da Revolução Industrial, o que nos reconduz aos fundamentos da ideia de uma longa Idade Média.

Uma fórmula feliz de Eric Hobsbawm sintetiza a perspectiva adotada aqui. Conforme o historiador inglês, antes do século XVII – que ele considera o momento crucial de crise do feudalismo e de transição para o capitalismo –, todos os traços da história europeia que “têm um pequeno gosto de revolução burguesa ou industrial” não são mais “que o condimento de um prato essencialmente medieval ou feudal”. Essa impecável metáfora sublinha a necessidade de uma análise global, em termos de sistema. Ela nos convida a fazer a crítica das concepções duais da época moderna (de um lado, uma economia de autossubsistência ainda feudal; do outro, uma economia de comércio já capitalista), mas também de teorias mais sofisticadas que

pensam igualmente em termos de atividades suscetíveis de serem separadas umas das outras, isolando, assim, uma esfera dita capitalista, junto ao mundo de autossubsistência e de uma economia de mercado elementar (Fernand Braudel). Com efeito, seria enganoso atribuir a uma esfera parcial de atividade sua verdadeira significação, sem a integrar à lógica global do sistema social da qual ela faz parte. As semelhanças aparentes de elementos isolados, inscritos na realidade em sistemas diferentes, constituem um dos fatores de erro mais sérios ao qual os historiadores são expostos (“a distinção real de etapas da evolução histórica se exprime de maneira muito menos clara e unívoca nas mudanças às quais são submetidos os elementos parciais isolados do que nas mudanças de sua função no processo do todo da história, de suas relações com o todo da sociedade”, Georg Lukács). É aqui que o conceito de modo de produção pode ser útil, em razão de sua notável virtude englobante. Por pouco que o compreendamos em sua significação maior – e não no sentido estreito de formas concretas de organização produtiva, eventualmente combináveis em uma mesma formação socioeconômica –, ele não designa senão a lógica global de um sistema social dado, que dá sentido a seus diferentes componentes determinando as relações que os unem (como sugere Ángel Palerm, devemos conceber o conceito de modo de produção como um modelo interpretativo dotado de uma forte virtude heurística, mas que não poderia pretender descrever o conjunto dos traços de uma sociedade determinada: é por isso que a identificação de características fundamentais de um modo de produção, por mais decisivo que seja, não dispensa de modo algum a análise detalhada de suas configurações particulares e de suas dinâmicas próprias). Portanto, para se retornar à expressão de Eric Hobsbawm, sem negar a presença de ingredientes suscetíveis de posteriormente tomarem um valor novo, convém reconhecermos que, ao menos até o século XVII, “a preeminência geral da estrutura feudal da sociedade” consegue se manter e

impedir esses ingredientes de contribuírem para a formação de uma nova cozinha capitalista...

Uma definição do feudalismo?

Do que precede, podemos deduzir que a noção de capitalismo não é mais aplicável à América colonial do que à Europa da época, mas nada indica ainda que a de feudalismo lhe convém melhor. Não poderíamos chegar, eventualmente, a essa conclusão sem analisar em que medida as características fundamentais da sociedade feudal do Ocidente se reproduzem no mundo colonial. Portanto, não é inútil propor, na falta de uma definição *stricto sensu* do feudalismo, uma síntese dos principais elementos analisados nos capítulos anteriores.

A sociedade medieval é uma sociedade complexa, cuja estrutura é um entrelaçamento de relações múltiplas. Podemos identificar nela algumas articulações principais (senhores/produtores dependentes, clérigos/laicos, nobres/não nobres), outras cujo papel é importante, mas não fundamental (complementaridades e tensões cidades/campo; cumplicidade-concorrência entre o clero e aristocracia, monarquia e aristocracia, Igreja e monarquia); outras, enfim, que, por serem muitas vezes muito gritantes, são claramente submetidas às precedentes (estruturação vassálica e lutas internas na aristocracia, alianças e enfrentamentos entre os diferentes poderes políticos; unidade e diferenciação social de comunidades aldeãs; identidades cívicas e lutas entre os grupos urbanos; conflitos e divergências no interior da Igreja – alto/baixo clero; regulares/seculares; ordens tradicionais/novas; franciscanos/dominicanos; tendências institucionais/inclinações evangélicas, radicais/moderados etc.). Devemos, aqui, limitarmo-nos ao essencial, que explica menos a proliferação momentosa ou a densidade das experiências (muitas vezes da ordem de tensões secundárias) que as estruturas mais profundas e as evoluções menos imediatamente perceptíveis. Mesmo que os vínculos vassálicos desempenhem um papel na disseminação

do poder de comando até no senhorio, eles só definem as relações na classe dominante, ou seja, 1 ou 2% da população. Por outro lado, a relação de *dominium* e a posição dominante da Igreja são os dois elementos fundamentais que permitem definir o feudalismo como modo de produção e, indissolivelmente, de reprodução social (deixamos claro que rejeitamos a dualidade infraestrutura/superestrutura, na qual não poderíamos introduzir o papel da Igreja medieval sem contorções inúteis, e, sobretudo, porque o conceito de modo de produção, no sentido já indicado, tem a vantagem de convidar a compreender uma lógica social tão global quanto possível, o que uma divisão em estágios sobrepostos só pode dificultar).

O *dominium* (relação entre senhores e produtores dependentes) se caracteriza pelo fato de os dominantes “exercerem de maneira simultânea o poder sobre as pessoas e sobre as terras” (Alain Guerreau). Acrescentamos que é por sua articulação com essas entidades amplamente autônomas que são as comunidades aldeãs que a dominação dos senhores pode se afirmar, mesmo quando a intervenção direta desses últimos na atividade produtiva é muito limitada. É comum analisar essa dominação por uma convergência da propriedade da terra (poder econômico) e da autoridade pública (poder político) nas mãos das mesmas pessoas, mas esses conceitos perdem toda pertinência quando se dá a fusão que caracteriza o *dominium*. Pela mesma razão, devemos ultrapassar a definição segundo a qual o feudalismo seria fundado na extração da renda graças ao emprego da famosa “coerção extraeconômica” mencionada por Marx (por exemplo, em Ernesto Laclau: “o excedente econômico é produzido pela força de trabalho, submetida a uma coerção extraeconômica”). Em um contexto assim, a noção de economia não tem sentido e é, portanto, tão impossível isolar uma esfera especificamente econômica quanto um domínio extraeconômico (além disso, a noção de coerção extraeconômica corre o risco de ser equiparada ao uso da força, o que não é um elemento determinante, nem discriminante, para caracterizar as realidades feudais). O que está claro é que a extorsão do

sobretabalho não é fundada nem na propriedade dos trabalhadores (escavidão) nem na venda livre da força de trabalho (assalariado), nem tampouco na imposição de um dever com relação a um poder de Estado exterior às comunidades produtoras (imposto). No feudalismo, a extorsão do sobretabalho ocorre como efeito da “fusão do poder sobre as terras e do poder sobre as pessoas”, através de um conjunto de obrigações impostas localmente, mesmo que os produtores disponham praticamente do uso dos meios de produção que lhes são necessários (não diremos, porém, que “a propriedade dos meios de produção permanece nas mãos do produtor direto”, como Ernesto Laclau, pois, como sublinhou Edward Thompson, “o conceito central do feudalismo não é o da propriedade, mas o das obrigações recíprocas”). O que caracteriza a dependência feudal é o fato de ser indissolúvelmente econômica, jurídica, política e social, de modo que não poder ser dita nem econômica, nem jurídica, nem política, nem social. A dependência feudal apresenta, assim, um caráter ao mesmo tempo local (donde sua dimensão interpessoal) e “total” (garantia de uma eficácia notória), ao mesmo tempo que se mostra relativamente equilibrada (uma vez que concede aos produtores o uso parcial dos meios de produção e autoriza a afirmação comunitária das aldeias e sua diferenciação interna). Enfim, a fusão do poder sobre as pessoas e do poder sobre as terras que caracteriza o *dominium* tem por consequência e condição a fixação tendencial das pessoas ao solo, nas unidades de residência e de produção fortemente integradas, nas quais se exerce o essencial das relações de exploração e de dominação impostas tanto pela aristocracia laica como pela Igreja.

A Igreja é a instituição dominante da sociedade feudal, seu centro e sua principal força motriz. Não apenas o clero constitui a ordem dominante do feudalismo, dispondo de uma riqueza material comparável apenas ao seu poder espiritual, mas, sobretudo, a Igreja, como instituição consubstancial à Cristandade, define o essencial das estruturas necessárias à organização e à

reprodução da sociedade, ou seja, também à sua projeção ao seu ideal, que é a salvação individual e a realização perfeita da Igreja celeste. Enfatizaremos aqui somente o papel que desempenha a Igreja na definição das estruturas espaciais da Europa medieval (cf. Parte II, capítulo II). Com efeito, a instauração da rede paroquial constitui um elemento determinante do processo de encelulamento; e a reorganização das aldeias em torno de igrejas e cemitérios desempenha um papel fundamental na fixação das pessoas ao solo, indispensável ao bom funcionamento da relação de *dominium*. Nesse sentido, as unidades de residência e de produção que formam as comunidades aldeãs (e nas quais se insere a relação senhorial) são também, ao menos tendencialmente, aquelas onde se exercem, por intermédio da mediação clerical, a relação entre as pessoas e as forças que regem o universo, o que contribui ao caráter fortemente integrado que reconhecemos nela. A presença de cemitérios no centro das cidades e aldeias é tão importante que pode ser considerada um sintoma, e mesmo um marcador específico da sociedade feudal. Portanto, nada há de surpreendente em constatar que é a partir da segunda metade do século XVIII que os cemitérios são empurrados para o exterior das zonas habitadas, para onde a Antiguidade os havia igualmente relegado. O feudalismo termina quando os mortos, que a Igreja havia colocado no centro do espaço social, são reconduzidos para fora das cidades e aldeias.

Acrescentaremos duas observações complementares. Em oposição à visão tradicional que vê apenas imobilidade e estagnação, o feudalismo é um sistema dinâmico. Além dos elementos de crescimento e de expansão que o caracterizam, sobretudo, na sua fase de apogeu (séculos XI-XIII), ele é capaz de produzir, em seu próprio seio, importantes modificações. Portanto, está na lógica do feudalismo suscitar sua própria transformação, sem, no entanto, negar a si mesmo, de modo que não deveríamos nos surpreender ao observá-lo sob traços diferentes nas fases de sua longa carreira. Um dos aspectos importantes da dinâmica feudal, perceptível a partir do fim do

século XI, é o desenvolvimento de cidades e atividades artesanais e comerciais. Esse não é um fato exterior à lógica do feudalismo. Ao contrário, a monetarização crescente e o desenvolvimento dos mercados urbanos são suscitados pela própria dinâmica dos senhorios, de modo que o feudalismo e o crescimento do comércio e das cidades andam juntos. Ademais, conforme Eric Wolf, é uma característica de vários sistemas pré-capitalistas serem associados a um desenvolvimento da riqueza mercantil, enquanto restringem estritamente a força e a influência dos comerciantes. Assim, o sistema feudal admite a existência de um grupo social encarregado das transações e tolera inclusive os valores que lhes são próprios na medida em que esses permanecem submetidos à lógica eclesial e aos ideais aristocráticos. Qualquer que seja a força que ele consegue adquirir pontual e localmente, esse grupo social deve se manter numa posição subordinada, garantida pelo esquema das três ordens, e deve, sobretudo, ser privado “do menor impacto sobre a organização social e particularmente sobre os modos de dominação e de extração do sobretrabalho” (Alain Guerreau). Ao longo de toda a (longa) Idade Média, o desenvolvimento do comércio e do artesanato se mantém na estrutura do sistema feudal, devendo a verdadeira ruptura ser situada no fim do século XVIII, durante a proclamação do livre-mercado pela economia política, supostamente autorregulado e tendencialmente homogêneo.

A dinâmica do sistema feudal conduz igualmente, a partir do século XII, a uma afirmação dos poderes monárquicos, principescos (no caso da Alemanha, especialmente) e urbanos (sobretudo, na Itália). Vemos, comumente, uma evolução contrária à lógica feudal, sobretudo se consideramos que esse processo conduz, a partir do século XIV, à formação dos estados modernos e ao seu triunfo sobre um feudalismo definido em termos jurídico-políticos. Contudo, a reaparição do Estado, como instituição que dispõe do monopólio da violência legítima sobre um território dado, só se produz no século XVII, na melhor das hipóteses. Até

então, o fortalecimento dos poderes monárquicos não provoca a ruptura das estruturas do sistema feudal. Admitiremos, portanto, que uma característica do feudalismo reside na existência de uma tensão entre monarquia e aristocracia, marcada por uma mistura de conivência e concorrência, e suscetível de equilibrar diversamente suas relações e prerrogativas respectivas, sem, todavia, conduzir à verdadeira alternativa (a nobreza ou a monarquia), donde sairá finalmente o Estado. Desenvolvimento de poderes monárquicos, mas sem Estado; desenvolvimento de transações, mas sem mercado: esses são os dois aspectos mais visíveis das transformações induzidas pela dinâmica do sistema feudal, mas sem atingir o ponto de ruptura que obriga a uma reconfiguração completa da estrutura social.

Esboço de comparação entre a Europa feudal e a América colonial

Com base nas características do feudalismo assim resumidas, podemos esboçar uma comparação com as realidades coloniais americanas, mas apenas excessivamente sumária e aproximativa (ainda mais porque o autor, longe de seu universo de conhecimento habitual, aqui se aventura). Em todo caso, essa tentativa não pretende dar conta da complexidade do mundo colonial; sua única ambição é extrair alguns traços sólidos e propor uma hipótese geral, cuja vantagem eventual seria ajudar a aproximar mais eficazmente essas realidades.

A relação de *dominium*, quer dizer, a fusão do poder sobre as terras e pessoas, foi reproduzida no mundo colonial? A resposta é claramente negativa. Com certeza, os conquistadores eram, essencialmente, movidos – quer fossem nobres ou não – por um ideal aristocrático característico da *hidalguia* ibérica (Ruggiero Romano). Eles fizeram todo o possível para duplicar na América o sistema feudal europeu. Bernal Díaz del Castillo dá uma prova particularmente clara disso quando se refere à Reconquista e às terras então concedidas pelos reis hispânicos, para afirmar que os conquistadores deveriam ser recompensados da mesma maneira, quer dizer,

pela concessão de feudos: “e também quando se conquista Granada [...] os reis deram terras e senhorios àqueles que os ajudaram nas guerras e batalhas. Recordo tudo isso a fim de que, se considerarmos os bons e numerosos serviços que prestamos ao rei, nosso senhor, e a toda a Cristandade, e se os colocarmos em uma balança, pesando cada coisa conforme seu justo valor, vemos que somos dignos e merecedores de ser recompensados como os cavaleiros dos quais falei acima”. Mas o que eles recebem é a *encomienda*, pela qual a coroa coloca sob seu controle a população indígena de um território dado e lhes atribui o direito de exigir dela um imposto em espécie e em trabalho.

O caráter feudal e o nome da *encomienda* foram amplamente discutidos. Por um lado, podemos afirmar que se trata de uma instituição de tipo feudal (no sentido estrito do termo), uma vez que a *encomienda* é um bem concedido por uma autoridade superior em recompensa por um serviço, essencialmente militar (Solorzano Pereira, em sua *Política indiana*, em 1647, admite a validade da comparação entre *encomienda* e feudo e estabelece uma aproximação com os feudos ditos “irregulares”). Ademais, é típico da lógica feudal que, mesmo que a coroa espanhola, instruída pela experiência desastrosa da colonização do Caribe, tente evitar a instauração da *encomienda* durante a conquista do continente, ela seja finalmente obrigada a fazê-lo, não tendo outro meio para retribuir os conquistadores e para se esforçar por manter sua fidelidade, indispensável ao controle dos territórios conquistados. Igualmente característico da dialética feudal é o esforço da coroa para limitar as prerrogativas dos *encomenderos* (especialmente pelas Leyes Nuevas de Indias de 1542) e, em particular, para frear a transmissão hereditária da *encomienda*, enquanto seus beneficiários lutam para anular de direito essas limitações e para as contornar na prática. Os historiadores continuam a debater o impacto da *encomienda* e de sua duração – seu papel decresce manifestamente a partir do fim do século XVI –, mas é claro que ela se funda sobre uma tensão, característica do feudo, entre duas lógicas,

uma favorável a quem recebe o bem, a outra a quem o concede. Com certeza, a coroa espanhola dispõe, então, de força suficiente para bloquear de maneira significativa, ainda que não sem dificuldade, a deriva feudal da *encomienda* e do mundo colonial (como prova o descrédito que afeta os principais atores da Conquista, começando por Colombo e Cortés). Mas ela se mantém, apesar de tudo, muito fraca para escapar à lógica da concessão feudal e evitar exaurir suas forças na luta contra as tendências centrífugas induzidas por ela.

Porém, como mostrou Silvio Zavala, a *encomienda* não é fundada na propriedade territorial, mas no direito de tributar que incide sobre a população indígena. Isso suscita uma forte diferença com o sistema feudal. Com efeito, os *encomenderos* reconhecem um poder sobre aqueles colocados sob sua proteção: sua “missão” é cuidar deles (assim como o senhor feudal justifica sua dominação pela proteção que oferece aos dominados), garantir o respeito pela ordem e a difusão da fé, e eles são autorizados a se favorecer desse “serviço prestado” para impor um imposto, no início, principalmente sob a forma de trabalho forçado, mas também em espécie ou em dinheiro. Por outro lado, os *encomenderos* não conseguem se apropriar do poder sobre as terras: até o fim do período colonial e, apesar de todos os ataques, as comunidades indígenas conservam, essencialmente, sua posse, sob a proteção da coroa, interessada na percepção do imposto real que supõe a preservação mínima das populações e de seus meios de produção. Vemos, portanto, que os *encomenderos* não são capazes de reproduzir a fusão do poder sobre as pessoas e do poder sobre as terras que constitui o nó do *dominium* feudal. O fato de comumente se denominarem “*señores de vasallos*” (esses últimos sendo os indígenas, considerados vassallos da coroa) indica simultaneamente sua pretensão de reproduzir uma dominação de sabor feudal e senhorial, e os limites dela, uma vez que se exerce exclusivamente sobre as pessoas. Como reconhece um *encomendero* em 1578, “por aqui, quem não tem indígenas nada tem”.

Assim, a *encomienda*, pela qual se impõe o poder dos recém-chegados sobre as populações indígenas, reproduz apenas parcialmente a dominação feudal, o que equivale a dizer que se distingue fundamentalmente dela. Seria necessário, porém, evocar, aqui, as outras formas de trabalho forçado que constituem, sem dúvida, uma característica profunda e durável da dominação colonial (Marcello Carmagnani). Assim, quando a obrigação em trabalho devido aos *encomenderos* é posta em causa pela coroa, durante o século XVI, o sistema de *repartimiento* passa a vigorar. Cabe, então, aos funcionários reais (*corregidores*, *jueces repartidores*) dividir as jornadas de trabalho devidas pelos indígenas em benefício dos próprios *encomenderos*, mas também dos exploradores de minas ou de terras, ou ainda para outras necessidades. Os representantes da coroa aparecem, assim, como os fiadores da extorsão e da divisão do trabalho forçado indígena, para o maior benefício das elites espanholas. Mencionaremos, além disso, a importância crescente da *hacienda* (ou *finca*), que aparece no século XVII, desenvolve-se lentamente até adquirir um papel dominante durante o século XIX. Ao contrário da *encomienda*, essa se funda sobre uma apropriação direta das terras, mas não inclui, em princípio, um poder sobre as pessoas. Na *hacienda* o trabalho é teoricamente livre e remunerado pelo salário; mas ocorre aí um processo de concessão de terras aos trabalhadores (*peones acasillados*), dispondo de lotes em troca de prestações em trabalho, enquanto diferentes práticas, como as compras forçadas na loja do patrão (*tiendas de raya*), fontes de um endividamento hereditário, impõem um vínculo forçado ao solo (a *hacienda* é qualificada como “instituição medieval” por Ruggiero Romano e Marcello Carmagnani). É, finalmente, na *hacienda*, mais do que na *encomienda*, que se reconstitui sub-repticiamente, em particular, nas zonas mais periféricas, onde por vezes sobrevive até a segunda metade do século XX, uma forma de poder exercido ao mesmo tempo sobre as terras e sobre as pessoas, que apresenta notáveis afinidades com a dominação feudal, mesmo que se exerça, então, em um contexto

global totalmente diferente. Jamais plenamente realizada, a fusão do *dominium* feudal aparece, porém, como a tentação sempre ativa dos mundos colonizados, como uma margem distante tão perturbadora quanto inacessível.

No que concerne ao papel da Igreja, a comparação é claramente menos fácil. Elaborar a lista de semelhanças entre a Igreja colonial e a Igreja medieval equivaleria a descrever novamente essa última, quase em sua totalidade: riqueza material e imensidão de terras possuídas, estruturação interna do clero, papel das ordens mendicantes, doutrina e rituais essenciais, formas de evangelização, pregação e confissão como instrumentos de controle social, importância do culto aos santos e imagens... Convém, certamente, criar seu lugar nas particularidades e nas criações originais de uma época marcada pela retomada da Contrarreforma e suas expressões barrocas, e depois pela afirmação de uma especificidade mestiça e crioula. Além disso, a Igreja colonial se encontrou confrontada com sociedades e cosmovisões indígenas originais (um dos aspectos mais recalcitrantes à aculturação sendo a concepção da pessoa humana, o que não era o caso em se tratando do paganismo antigo). E se a destruição dos sítios e a interdição dos ritos pré-hispânicos, assim como a imposição de concepções ocidentais, constituem os aspectos mais massivos, não podemos ignorar a existência de formas variadas de *interações desiguais* entre o cristianismo e as culturas indígenas (preferimos essa expressão à de sincretismo). A substituição dos lugares de culto e divindades indígenas por santuários cristãos e figuras de Cristo, da Virgem ou de santos é um fenômeno certamente propício a uma rápida evangelização, mas, mesmo assim, ambíguo, uma vez que favorece ao mesmo tempo a persistência de crenças antigas sob uma roupagem cristã, como alguns prelados não deixaram de observar a partir do século XVI (Sahagún qualifica, assim, de “invenção satânica” a comparação entre Tonantzin e a Virgem, sobre o Monte Tepeyac). A reinterpretação de elementos cristãos em função das crenças indígenas é muitas vezes

imperceptível, mas conduz, por vezes, a francos mal-entendidos, então denunciados pelos clérigos (por exemplo, quanto eles proíbem a representação de santos com seus símbolos animais, que os indígenas interpretam como imagens de um duplo anímico). Enfim, se os cultos pré-hispânicos associados ao poder de governantes e de grupos dominantes foram rapidamente desarticulados, outros rituais, sem dúvida, próprios às comunidades camponesas, são mantidos de maneira oculta (sacrifícios de animais, “ídolos” escondidos atrás dos altares, uso de grutas sagradas). A Igreja colonial teve de proceder a adaptações particulares, integrando em seus rituais certos aspectos da cultura indígena, admitindo algumas de suas formas de expressão (os quadros de plumas, por exemplo) ou adaptando espaços arquitetônicos inéditos (como as capelas abertas). No entanto, se eles produzem resultados em parte originais, esses procedimentos são há muito característicos da Igreja. As estratégias de luta contra o paganismo e a idolatria (diabolização, destruição, substituição) são mais do que milenares, enquanto as técnicas de aculturação mais eficazes são aperfeiçoadas durante a Idade Média (culto a santos e imagens, modelos de pregação e de confissão, mnemotécnica destinada à catequese), assim como a preocupação em detectar as “superstições”, em breve, equiparadas tanto no Antigo como no Novo Mundo à bruxaria e ao pacto com o diabo.

De um modo geral, mesmo que a incorporação rápida de um continente inteiro à Igreja cristã seja um fenômeno inédito, as adaptações e criações originais se inscrevem em uma estrutura que é, essencialmente, de reprodução e continuidade. O papel que desempenha a Igreja no mundo colonial é, portanto, amplamente comparável àquele que pudemos observar na Europa medieval. Conforme Antonio Rubial, “de todos os setores sociais, a Igreja era aquela que possuía a maior coesão, reforçada por uma forte presença econômica e política. Isenção tributária, tribunais especiais e toda uma série de privilégios que vinham da Idade Média faziam dos clérigos os membros mais eminentes da sociedade. Seu controle sobre a doutrina, a

liturgia e a moral, e, através dele, sobre a arte, a impressão, a educação e a caridade conferia à Igreja uma excepcional influência social e cultural”. A esse respeito, a posição do clero colonial pode parecer mais dominante ainda que no Ocidente, se considerarmos, especialmente, que a imunidade eclesiástica se mantém intacta ao longo de todo o período, ou ainda o fato de que a Igreja é, sem dúvida, a principal instituição dispensadora de crédito e que desempenha, assim, um papel-chave nas atividades produtivas e comerciais do mundo colonial. Felipe Castro pode, portanto, concluir com toda a clareza: “a Igreja foi o *verdadeiro pilar do regime colonial*. [...] Ela contribuiu de maneira decisiva para criar, difundir e reproduzir as normas e os valores que permitiram manter aí a estabilidade social e política durante quase três séculos. Não é sem razão que o Bispo Abad y Queipo, porta-voz dos interesses da Igreja no fim do período, exigia para o clero o título de “*conquistador e fiador das conquistas*”.

Poderíamos dizer melhor que a Igreja é, no mundo colonial, a instituição dominante e estruturante, de acordo com uma das duas características principais do feudalismo. Uma prova notável disso é dada no fim do século XVIII: quando os Bourbon da Espanha, em seu esforço para instaurar em suas colônias um verdadeiro Estado moderno, atacam os fundamentos da dominação eclesial, nada mais fazem que precipitar a sublevação independentista e o colapso do sistema colonial (Nancy Farriss). A supressão da imunidade eclesiástica, iniciada por Carlos III e completada em 1812, assim como a apropriação de bens da Igreja em benefício da coroa, em 1804, explicam, em grande parte, a participação ativa de vários clérigos na luta de independência e o fato de vários dentre eles desempenharem um papel decisivo na mobilização popular e em sua transformação em uma sublevação armada contra o sistema colonial. Um observador inglês da época pôde descrever esse movimento como uma “insurreição do clero”, da qual uma das reivindicações mais ardentes era o restabelecimento da imunidade eclesiástica. Finalmente, a independência só é conquistada em

1821 graças ao apoio unânime do clero, que obtém a restauração de seus privilégios e parece, então, mais forte do que nunca. Assim, das reformas dos Bourbon, que desfizeram uma colusão entre a coroa e a Igreja estritamente consubstancial à ordem feudo-colonial, resultou que a gestação do México independente se encontrou paradoxalmente imbricada à defesa de interesses da instituição que era o pilar do sistema anterior; ela só pôde, portanto, significar uma ruptura parcial com aquele. De fato, durante a primeira metade do século XIX, a Igreja conserva o essencial de seu poder; as tentativas para limitar sua influência têm apenas efeitos limitados, e os líderes liberais, como José María Mora, veem nela o cimento indispensável da unidade nacional. É somente com as leis de Reforma, especialmente a lei Juárez de 1855, que abole finalmente a imunidade eclesiástica, e com a Constituição de 1857, que tem lugar o combate decisivo contra a Igreja (ao mesmo tempo que ocorre a fase decisiva de transição ao capitalismo, situada por Ciro Cardoso nos anos de 1854-1880). Para os reformadores, é claro que a construção do Estado é impossível enquanto existe uma instituição mais poderosa do que ele, e Melchor Ocampo, por exemplo, explica que as leis de Reforma têm o único objetivo de restituir ao Estado o direito de governar a sociedade. Isso indica suficientemente o papel central da Igreja na estrutura social anterior, e a sobrevivência dessa até o terceiro quarto do século XIX. É também a confirmação do princípio segundo o qual não pode existir verdadeiro Estado enquanto a Igreja ocupa uma posição dominante. Sua construção supõe, portanto, uma luta radical para minar os fundamentos do poder da instituição eclesial.

Para retornar ao começo do período colonial, a Igreja desempenhou um papel decisivo para instaurar, juntamente com a coroa, uma ordem colonial mais estável do que o caos destruidor para o qual tendiam as exações sem medida de conquistadores e primeiros *encomenderos*. Insistiremos aqui sobre a contribuição ao estabelecimento das estruturas espaciais do mundo colonial. Não só ela procede, então, a uma “sacralização do espaço” (Antonio

Rubial), quer dizer, à formação de um conjunto de grandes santuários destinados a estruturar o espaço e a apagar a geografia sagrada pré-hispânica; mas ela garante, sobretudo, uma reorganização geral do habitat que concentra as populações indígenas e as desloca dos principais sítios anteriormente ocupados, não sem desestruturar as entidades territoriais pré-hispânicas (*reducciones y congregaciones de pueblos*). Poderíamos ver nesse processo, concluído a partir da década de 1550 na província da Guatemala sob a férula direta dos clérigos e conduzido de maneira mais lenta e menos radical da Nova Espanha, um tipo de caricatura do encelulamento da Europa dos séculos XI-XIII. Claramente, há importantes diferenças, ligadas especialmente ao fato de que o fenômeno não está associado, aqui, ao estabelecimento dos senhorios e que a rede paroquial, instaurada simultaneamente, é aí muito frouxa. Ao menos, percebemos aí a experiência secular da Igreja que, por ter contribuído de maneira decisiva para a reestruturação espacial da sociedade feudal, sabe muito bem, por instinto histórico, poderíamos dizer, que uma dominação de tipo feudal deve imperativamente ser fundada sobre uma organização específica do habitat e do espaço.

Ademais, as novas aldeias indígenas, com seu lugar central onde se erige a igreja, não deixam de refletir o modelo ocidental, uma vez que no centro das cidades e aldeias coloniais não encontramos apenas a igreja, mas também o cemitério. Essa alocação dos mortos no centro do espaço dos vivos, conforme à lógica do feudalismo, constitui uma transformação radical dos usos pré-hispânicos, a ponto de alguns missionários notarem que os indígenas “não queriam entrar na igreja, porque ela era a morada dos mortos” (Elsa Malvido). Mesmo que pudesse ter ritmos de difusão variáveis e limites, esse dispositivo espacial se tornou tão característico da sociedade colonial que sua contestação, no fim do período, é atingida por fortes resistências e só pôde avançar muito lentamente. De acordo com o processo iniciado na Europa a partir de meados do século XVIII, o decreto emitido

em 1787 por Carlos III ordena a criação e uso exclusivo (salvo derrogação) de cemitérios situados distantes dos espaços habitados. Mas não mais nas colônias do que na própria Espanha (onde o primeiro cemitério *extramuros* madrilenho é criado em 1809 e onde a maioria das igrejas paroquiais conserva uma função funerária até meados do século XIX), a medida não surte efeito imediatamente. Na capital da Nova Espanha, a preocupação sanitária que move os partidários instruídos sobre os novos usos funerários leva, certamente, à criação de um primeiro cemitério *extramuros* pelo Arcebispo Núñez de Haro a partir de 1786, mas não poderia pretender responder a uma ampla demanda e seu uso permanece limitado. De fato, embora o recurso aos cemitérios eclesiásticos *extramuros* se desenvolva pouco a pouco, é ao longo da primeira metade do século XIX que as autoridades devem conduzir, por meio de interdições tão reiteradas quanto ineficazes, a batalha contra a prática de sepulturas nas igrejas ou os cemitérios de paróquias e de conventos situados no interior do núcleo urbano. Além disso, a despeito de vários relatos sobre o estado sanitário catastrófico desses cemitérios e da aprovação de diversos projetos, as autoridades da cidade do México permaneceram incapazes, durante todo esse período, de criar um cemitério geral municipal *extramuros*, que contrariasse demasiadamente os interesses do clero. *A fortiori* isso deveria ter ocorrido nas zonas menos centrais do mundo colonial, onde observamos uma cronologia pelo menos tão extensa (por exemplo, em Saltillo, onde o primeiro cemitério *extramuros* data de 1825, o que levou apenas a iniciar o lento processo de abandono dos cemitérios antigamente utilizados; ou ainda em San Cristóbal de Las Casas, onde os cemitérios situados em torno da catedral e dos conventos principais são transferidos da cidade apenas nas décadas de 1850-1860). Assim, a luta para abolir o sistema funerário feudo-colonial durou mais de meio século, e é somente em meados do século XIX que pode ser considerada finalizada, quando chegam conjuntamente à sua conclusão o processo de empurrar os mortos para fora dos espaços

habitados e a transferência do controle dos lugares de sepulturas e obrigações funerárias do clero ao Estado (a lei de criação do estado civil data de 1857 e a de secularização dos cemitérios, de 1861). De um modo geral, se a história das práticas funerárias e dos cemitérios pode ser considerada um marcador do feudalismo, assim como supusemos, deveríamos dispor, aqui, de uma confirmação do caráter feudal da sociedade colonial e da permanência desse traço até os anos da Reforma que, no México, podem ser considerados os da transição ao capitalismo.

Acrescentaremos que a organização espacial das aldeias indígenas (*pueblos de indios*), unida às regras que lhes são impostas (especialmente um governo local que é uma reprodução do modelo castelhano) e aos elementos que conferem a cada um deles uma identidade específica (em primeiro lugar, o culto ao santo patrono), conseguem impor um traço fundamental da lógica feudal que os *encomenderos* permanecem incapazes de obter: a fixação tendencial das pessoas ao seu lugar (sua realização prática não é jamais absoluta, mas é importante observar que a obrigação tributária é indefectivelmente vinculada ao *pueblo* de origem, mesmo no caso de mudança de lugar de residência). Certamente, não podemos atribuir todo seu mérito à Igreja na medida em que as sociedades mesoamericanas já eram sociedades de agricultores sedentários, dotadas de uma organização espacial estável e fortemente articulada (por outro lado, nas zonas árido-americanas onde os indígenas eram nômades, a *encomienda* não pode ser instaurada e a própria Igreja só consegue com grande dificuldade e tardiamente estabilizar as populações). Mas, qualquer que seja o apoio das experiências anteriores à Conquista, é incontestavelmente a Igreja que tem a incumbência da reestruturação espacial dos territórios e das populações, e que pôde impor uma fixação tendencial das pessoas ao seu lugar, de acordo com a lógica feudal.

Restam a considerar, enfim, as duas características secundárias do feudalismo. A primeira reside no fato de que o equilíbrio próprio à tensão

entre monarquia e dominantes laicos se modifica fortemente durante os séculos, mas sem, no entanto, romper com a lógica feudal. No que concerne às colônias hispânicas, é necessário sublinhar a fraqueza estrutural da nobreza: a alta nobreza titulada é quase inexistente aí até o século XVIII (na Nova Espanha, reúne então apenas uma centena de famílias), enquanto os *hidalgos* e *encomenderos*, cuja situação se degrada a partir do século XVII, muitas vezes não possuem claramente nem a origem nem os meios materiais correspondentes ao seu desejo de distinção. Porém, é com dificuldade que a coroa consegue tirar partido dessa situação, geralmente impondo suas leis e regulamentos apenas muito parcialmente e ao término de longos períodos de conflito e de negociação. A natureza feudal da contradição entre monarquia e elite laica aparece mais claramente ainda se consideramos que, para garantir um equilíbrio de poder que lhe seja favorável e especialmente para frear uma verdadeira deriva senhorial, a coroa espanhola deve, essencialmente, apoiar-se na Igreja (donde seu apoio, até certo ponto, a Las Casas, por exemplo). Esse traço duplo – fraqueza relativa da nobreza e força da Igreja, favorecendo a coroa – parece esclarecer o fato de que, no regime colonial, a fusão característica do *dominium* não se dá e que o vínculo das pessoas ao solo seja garantido, em vez disso, pela ação organizadora da Igreja. Ao mesmo tempo, devemos concluir, com Felipe Castro, pela “virtual inexistência do aparelho do Estado” na Nova Espanha, uma vez que suas características principais são a ausência de toda força militar verdadeira e a corrupção da burocracia, que deixa a aplicação das decisões reais nas mãos de indivíduos movidos por interesses pessoais poderosos (em primeiro lugar, os múltiplos mecanismos de fraude que são inseridos na cobrança do imposto e permitem um enriquecimento considerável dos funcionários reais). Certamente, não podemos ignorar que o equilíbrio de forças se modifica durante três séculos do período colonial. Se, a partir da década de 1620, a crise de uma parte da Europa e as dificuldades da monarquia espanhola distendem o controle sobre as colônias, favorecendo

especialmente a formação, muitas vezes ilegal, de *haciendas*, constatamos, a partir de meados do século XVIII, e sobretudo com as reformas do reino de Carlos III, uma clara retomada. Burocracia real mais eficaz e melhor controlada, maior pressão fiscal e exploração colonial sistemática: tudo indica a vontade de instaurar um verdadeiro poder de Estado. Mas esse esforço, que altera o equilíbrio instaurado desde a Conquista e ataca, ao mesmo tempo, a Igreja, os proprietários de *haciendas* e as comunidades indígenas, apenas precipita a destruição da ordem colonial. Assim, parece claramente que essa supunha um poder monárquico bastante maduro para drenar para si o imposto e evitar uma nova deriva feudal, mas cuja aliança necessária com a Igreja estava associada à ausência de um verdadeiro aparelho de Estado.

Com relação à segunda característica, o comércio atlântico e a exploração de recursos minerais e agrícolas do mundo colonial desempenham um papel cada vez mais notável. Do mesmo modo, os *ateliers* (*obrajes*), especialmente têxteis, que exploram uma força de trabalho em grande parte cativa (em decorrência de uma condenação judiciária ou de um endividamento crescente), florescem durante o século XVI e o começo do XVII, e os esforços de autoridades para os submeter às regulamentações corporativas progridem apenas com dificuldade. Contudo, em 1632, a decisão de proibir a exportação de têxteis novo-hispânicos para o Peru, a fim de proteger os produtos castelhanos, é o primeiro de uma série de golpes duros que provocam seu declínio (até sua total ruína, quando sofrem a concorrência de uma produção verdadeiramente capitalista, no caso, inglesa, no começo do século XIX). As atividades artesanais e comerciais não escapam, portanto, às regulamentações dos ofícios e à predominância de interesses metropolitanos, e até ao grande comércio, monopolizado pelo Consulado de comerciantes da cidade do México, que se opõe firmemente ao desenvolvimento do artesanato local e consegue eliminar especialmente a produção de seda na Nova Espanha. Com certeza, a partir das décadas de

1620-1630, o desenvolvimento do comércio de contrabando esvazia de significação o monopólio comercial que a Espanha pretende manter sobre suas colônias. Inversamente, a retomada da segunda metade do século XVIII se traduz pela reafirmação do controle real, especialmente com a imposição do monopólio sobre a produção de tabaco e a ordem de fechar os *ateliers* têxteis, finalmente aplicada no extremo fim do século, após uma longa fase de tolerância. Quanto ao setor de mineração, que está no centro da importância adquirida pela Nova Espanha a partir das descobertas de meados do século XVI (minas de prata de Zacatecas, 1548) e cujo novo desenvolvimento no século XVIII é vigorosamente apoiado pela coroa, quis-se ver nele “o princípio dominante da economia colonial” (Ángel Palerm). Mas sua participação nos benefícios da exploração colonial necessita ser ponderada e, ao fim, podemos lhe atribuir apenas efeitos colaterais limitados (Ruggiero Romano). Enfim, quer se trate da exploração mineira, de *haciendas* ou de atividades comerciais, ademais comumente associadas umas às outras, os sucessos mais significativos desembocam muitas vezes na busca por um título nobiliário, o que lembra que os valores dominantes não cessaram de ser os da ordem feudal.

É necessário, enfim, prestar atenção ao *repartimiento* de mercadorias (distinto do *repartimiento* de trabalho). Um estudo exemplar de Rodolfo Pastor mostrou que ele constituía o “eixo do sistema comercial e financeiro da colônia”, desde o fim do século XVI até sua contestação durante o século XVIII e sua eliminação pelas reformas dos Bourbons. Nesse sistema, os funcionários da coroa obrigam os indígenas a comprarem deles determinadas mercadorias, pelas quais eles devem posteriormente pagar o montante, por meio de uma venda obrigatória dos produtos de seu trabalho. Essa integração forçada dos indígenas em um jogo de comércio fortemente desfavorável é evidentemente fonte de grandes lucros para os funcionários, que determinam a seu critério os preços de venda e compra dos produtos. Ora, por uma cadeia complexa de intermediários (incluindo especialmente

as compras anteriores na divisão de mercadorias, e depois os circuitos de venda dos produtos recuperados), quase todo o comércio novo-hispânico, de uma maneira ou outra, é articulado ao *repartimiento*. Além disso, é geralmente um comerciante do Consulado do México quem fornece ao funcionário o dinheiro necessário à compra de seu posto, e é também quem paga à coroa o imposto anual correspondente à sua jurisdição, em troca do qual ele recebe, para vendê-los, uma parte dos produtos coletados graças ao *repartimiento*. Quanto à coroa, marcada por esses abusos, tolera uma prática que, a despeito da corrupção, garante-lhe um retorno regular do imposto e permite vender mais caro os postos reais. Assim, nesse sistema fortemente integrado, a coroa, os funcionários reais corrompidos e os comerciantes concorrem juntos na extorsão do sobretrabalho indígena por meio de um intercâmbio imposto, sobrepondo-se à obrigação tributária e ao recurso ao trabalho forçado. A atividade dos comerciantes da Colônia é, portanto, estreitamente dependente do funcionamento do poder monárquico e da coerção política ilegítima exercida por seus agentes; ela ocorre em uma estrutura de que podemos dizer, no mínimo, que não poderia ser qualificada de livre-mercado.

Um feudalismo tardio e dependente?

Comparando a sociedade feudal europeia e o mundo colonial mesoamericano, observamos a presença de um número suficiente de características comuns para considerarmos pertinente aplicar ao segundo o conceito de feudalismo. Mas constatamos também diferenças muito importantes para acrescentar que seria ilegítimo defini-lo por esse único termo. Além disso, Ciro Cardoso sublinhou que, ainda que seja indispensável propor uma análise global que leve em conta todas as relações de produção e por consequência o papel determinante do vínculo entre a metrópole e suas colônias, convém também observar que as realidades coloniais, animadas por dinâmicas internas próprias, não são a reprodução de estruturas ocidentais. Ao propor definir o sistema colonial como uma

forma de feudalismo tardio e dependente (ou, para retomar um termo de Ángel Palerm, como um “segmento” dependente do modo de produção feudal tardio), esperamos justificar essa dupla necessidade de reconhecer ao mesmo tempo o caráter determinante do vínculo com a metrópole e as especificidades de organização colonial.

Na expressão proposta, “feudalismo” sublinha o vínculo com a metrópole e a reprodução tendencial de características essenciais da longa Idade Média europeia. “Tardio” indica que o sistema que se estabelece no Novo Mundo corresponde à última fase dele (“o imperialismo espanhol” sendo o “estágio supremo do feudalismo”, conforme Pierre Vilar). E se a época da Conquista e o século XVI em seu conjunto conservam um sabor inegavelmente medieval (a despeito da Reforma que subtrai uma parte da Europa ao monopólio da Igreja, fenômeno em parte compensado pela expansão ao outro lado do Atlântico e o aprofundamento tridentino do controle eclesial), os séculos XVII e XVIII são marcados por uma crise que afeta uma ampla parte da Europa e pela acumulação de transformações de grande impacto que repercutem no Novo Mundo. Portanto, trata-se aqui de um feudalismo ainda suficientemente poderoso para bloquear toda evolução na direção da formação de outro sistema, ou seja, sempre dominante, mas ainda assim já na defensiva, e mesmo agonizando, empregando as forças que lhe restam para evitar que sua própria dinâmica se volte contra ele. No caso do mundo colonial, esse caráter tardio se manifesta especialmente pela impossibilidade – para os conquistadores – de realizar plenamente seu sonho de senhorio e pela instauração de um equilíbrio entre dominantes laicos e monarquia globalmente favorável a essa última.

A noção de feudalismo dependente reproduz a de capitalismo dependente (também reflete, parcialmente, a sugestão de Ciro Cardoso que, para compreendermos as realidades coloniais, convida a elaborar a hipótese de “modos de produção dependentes”). Trata-se de compreender as particularidades que diferenciam zonas centrais (dominantes) e zonas

periféricas (dominadas) como componentes de um sistema integrado. É assim que a noção de capitalismo dependente tem o mérito de colocar em evidência os processos pelos quais o desenvolvimento do centro produz o subdesenvolvimento da periferia. Ela também faz parecer que o sistema capitalista se funda, na periferia, na manutenção de formas pré-capitalistas de exploração, ou seja, em modalidades diversas de trabalho não livre, como aquelas que perduram nas *haciendas* e *fincas*, mesmo quando essas têm por objetivo a comercialização de produtos destinados ao mercado mundial. De maneira comparável, nas formas dependentes do feudalismo, a relação de *dominium* característica do centro não se estabelece (tampouco se afirma a posse (*tenure*) camponesa familiar), porque prevalece uma síntese com as formas de exploração anteriores. Assim, tanto na Nova Espanha como na província da Guatemala, a coroa se contenta, inicialmente, em reorientar a seu favor a dominação tributária pré-hispânica, e é essa escolha que provoca as principais diferenças com relação ao sistema feudal europeu, mesmo que, além do século XVI, a importância relativa do imposto decline em benefício de outras formas de apropriação do trabalho indígena (em particular, o *repartimiento* de trabalho e de mercadorias).

Assim, as periferias dependentes, tanto feudais como capitalistas, caracterizam-se pela possibilidade de recorrer a formas de exploração diferentes das que estão em uso nas zonas centrais. Trata-se, geralmente, de formas mais ferozes ou mais abertamente injustas (escravidão, trabalho forçado, *repartimiento*, vínculo ao solo nas *haciendas*), mas também, por vezes, mais fáceis de instituir (imposto). Nos dois casos, a solução de melhor relação benefícios/dificuldades é escolhida pelos senhores do centro que, como diríamos prosaicamente, longe de casa, estão prontos para o que der e vier, contanto que a lógica dominante do sistema global não seja questionada. Convém, evidentemente, que essas formas de exploração específicas permaneçam submissas aos interesses do centro, e, portanto, à lógica geral que prevalece sobre ela. No capitalismo dependente impõe-se

uma lógica de exportação de matérias-primas, destinada a favorecer a industrialização do centro, às custas muitas vezes da desindustrialização das periferias, e isso até o momento em que a dominação do capital financeiro, concentrado pelas potências centrais, suscita, ao contrário, uma deslocalização das atividades industriais para as zonas periféricas. No feudalismo dependente, observamos igualmente a exploração de recursos naturais das colônias e sua transferência massiva para o centro (ouro e prata, açúcar, tabaco, algodão e plantas tintoriais). Mas elas não estão essencialmente destinadas a alimentar as atividades produtivas da metrópole, pois essa permanece dominada por uma lógica feudal. A coroa espanhola se preocupa antes de tudo em utilizar as receitas das Índias para cobrir suas consideráveis despesas militares e suntuárias (e, em se tratando de exaltação de uma monarquia que se pretende a defensora do catolicismo, a Igreja também sai ganhando). É bem sabido que as riquezas do Novo Mundo – com exceção das que se materializam em arquiteturas e em obras de arte – atravessam a Península Ibérica com destino a Gênova e, sobretudo, à Europa do Norte, sem suscitar na primeira o verdadeiro desenvolvimento produtivo. Isso indica claramente a dominação de uma lógica feudal na qual a acumulação material é sustentada por uma finalidade social e política (aquisição de um *status* privilegiado, para as elites coloniais, e exaltação do poder monárquico) e não propriamente econômica (problema da produção e acumulação de capital).

Que vantagens podemos tirar da noção de feudalismo tardio e dependente? Trata-se, como dissemos, de levar em conta as especificidades da realidade colonial, marcada por uma situação de dependência e uma posição periférica que abrem a possibilidade de formas de organização e de exploração particulares e diversificadas, integrando esses traços singulares em um sistema no qual prevalece a lógica do centro. A expressão proposta reivindica uma virtude unificadora que parece falhar nas análises que descrevem o sistema colonial como uma combinação de vários modos de

produção e que, assim, arriscam perder de vista a lógica dominante que engloba e articula as formas de atividade e exploração que coexistem em seu seio. Além disso, a terminologia sugerida parece fornecer uma caracterização mais positiva do que aquela a que chega Ciro Cardoso que, em sua preocupação em definir os modos de produção coloniais, limita-se finalmente a qualificá-los de dependentes e pré-capitalistas, o que permanece vago. Com certeza, a abordagem de Ciro Cardoso tem a vantagem de exibir a diversidade de sistemas coloniais americanos, e, especialmente, de suas grandes variantes. Assim, nas zonas fracamente povoadas no momento da Conquista e propícias ao desenvolvimento de culturas tropicais, forma-se sociedades afro-americanas fundadas essencialmente no trabalho de escravizados. Nas zonas onde os ocidentais encontram populações densas, sedentarizadas e integradas nas organizações sociopolíticas estruturadas (Mesoamérica, Andes), o sistema colonial opta pela exploração da força de trabalho indígena e em primeiro lugar pela adoção do sistema tributário. O que chamamos aqui o feudalismo tardio e dependente é, portanto, suscetível de assumir formas muito diferentes, cuja análise deve evidentemente levar grandemente em conta. A esse respeito, reconheceremos que a expressão proposta é insuficiente para caracterizar diferentes configurações observáveis no Novo Mundo, durante três séculos da colonização. Ela apenas traça uma estrutura geral que convém precisar, segundo a qual as condições locais em que se exerce a relação de dependência conduzem a uma articulação dominante com a escravidão ou com o imposto (e um pouco mais tarde com o *repartimiento*).

Conclusão: além da nomenclatura, boas relações a pensar

Evidentemente, o importante não é determinar qual rótulo colocar nas realidades coloniais americanas. Reduzida a uma simples operação de nomenclatura, a iniciativa seria derrisória, uma vez que arriscaria recordar a desastrosa dogmática stalinista que pretendia forçar toda a história universal

a se submeter ao esquema da sucessão inelutável dos cinco modos de produção canônicos. Só poderíamos, portanto, reconhecer alguma utilidade na noção de feudalismo tardio e dependente se essa nos ajudar a identificar melhor a lógica fundamental que sustenta a organização e a evolução do mundo colonial e se, longe de obstaculizar a identificação atenta de realidades sociais complexas e diversificadas que se manifestam aí, contribui para lhes dar sentido. Sugeriremos, portanto, alguns benefícios possíveis da noção proposta. Em primeiro lugar, falar de feudalismo tardio e dependente convida a reafirmar (ou a confirmar) o lugar central que ocupa a Igreja nas sociedades coloniais. Longe de ser redutível a um aspecto superestrutural ou “religioso”, a instituição eclesial assume, na organização e reprodução da totalidade social, um papel central, tão determinante no mundo colonial quanto na Europa medieval e moderna. Em segundo lugar, a conjunção de uma situação de dependência e de dominação feudal explica que a imensa transferência de riquezas, da América para a Europa, atravessa a Península Ibérica sem provocar aí transformações estruturais importantes. Além disso, os dois traços evidenciados – tardio e dependente – parecem convergir para dar conta das principais características do sistema colonial na região mesoamericana, ou seja, a não realização da fusão característica do *dominium*, uma fixação ao solo menos estrita e o recurso inicial à imposição tributária. Com efeito, a situação periférica autoriza a preferência por formas localmente melhoradas de exploração da força de trabalho, enquanto a evolução do sistema feudal, em sua fase tardia, confere à monarquia uma capacidade maior de resistência diante das pretensões dos dominantes laicos, sem, no entanto, dispor de um verdadeiro aparelho de Estado (do qual resulta a autonomização dos interesses dos agentes reais e o papel central adquirido pelo *repartimiento*).

Enfim, na medida em que proscree toda referência, mesmo parcial, ao capitalismo, a noção de feudalismo tardio e dependente recorda que se trata aqui de mundos cuja lógica é totalmente estranha à nossa, a despeito das

aparentes semelhanças que poderiam autorizar uma análise descuidada do sentido que qualquer totalidade social confere aos elementos que a constituem. Com certeza, como parece de bom tom desde o adormecimento do debate evocado no começo, poderíamos renunciar a toda caracterização global de realidades históricas, tanto medievais como coloniais. Mas isso arriscaria consolidar o senso comum, que se satisfaz com uma percepção fragmentada e com ilusões que ela favorece. Em vez de reproduzir o esquema de uma época de transição, já total ou parcialmente marcada pelo desenvolvimento do capitalismo, e na qual poderíamos projetar conceitos provenientes de evidências contemporâneas, como mercado, propriedade, trabalho, religião e outros, a perspectiva sugerida aqui pretende excluir, em princípio, toda impressão de familiaridade com um universo que, em realidade, é separado de nós pela fantástica barreira erigida entre o mundo capitalista e as sociedades pré-industriais. A noção que propomos pretende ser, em primeiro lugar, um distanciamento, talvez excessivamente brutal; ela é também um convite para aprofundar o esforço de compreensão histórica, afirmando as dificuldades do despojamento de si, pré-requisito indispensável a toda abordagem de um universo radicalmente diferente, bem mais distante de nós do que parece.

A apresentação da sociedade medieval e de sua dinâmica, iniciativa dessa primeira parte, conduz-nos até às costas americanas. É necessário, contudo, retornar agora ao nosso território inicial, pois, até aqui, apenas desenhamos o esqueleto dessa sociedade. Falta muito ainda, pelo menos a carne e as vísceras, sem as quais o esqueleto não poderia se sustentar nem se animar. É a essa tarefa que é necessário consagrar nossa segunda parte.

PARTE II

ESTRUTURAS FUNDAMENTAIS DA SOCIEDADE

MEDIEVAL

CAPÍTULO I

AS ESTRUTURAS TEMPORAIS DA CRISTANDADE

O tempo e o espaço constituem duas dimensões fundamentais de toda existência humana e de toda organização social. E nos enganaríamos ao considerar que se trata aí de dados naturais, não históricos. Existe, com certeza, um tempo astronômico e um espaço natural, independentes dos humanos. Mas o tempo – bem como o espaço – é também um fato social. O tempo se apreende; mesmo que, uma vez apreendido, pareça evidente (Norbert Elias). É por isso que, se o tempo é a própria matéria da história, convém também fazer dele um dos objetos da investigação histórica, a fim de desnaturalizá-lo e de identificar, por trás das falsas evidências, as normas sociais apreendidas.

Para melhor compreender o caráter socialmente construído das representações do tempo, não é inútil confrontar, mesmo que sumariamente, nossas próprias concepções com as da Idade Média. Hoje, o tempo que aprendemos a ler em nossos relógios é um tempo unificado e dividido em unidades precisas, mensurável em suas mais ínfimas frações (apesar dos limites que a metrologia contemporânea encontra) e coordenado mundialmente graças ao bem – ou mal – chamado “tempo universal”. Submetido à “tirania dos relógios” e à obsessão de saber que horas são, da qual fala Norbert Elias, os humanos contemporâneos são entes pressionados e estressados, cuja vida se assemelha a uma corrida contra o

relógio. O tempo, hoje, é um tempo cada vez mais rápido, ao qual se impõe uma exigência de rentabilização continuamente acentuada. Essa lógica se manifesta de mil maneiras pela ditadura de tempos breves e ritmos sincopados, pelo ideal da imediatidade e da instantaneidade, bem como pela negação do tempo que passa e a subsequente interdição do envelhecimento que dominam a esfera da comunicação. Um presente eterno se impõe, feito de instantes efêmeros que refletem o prestígio de uma novidade ilusória, mas apenas substitui, sempre muito rapidamente, o mesmo pelo mesmo. Assim, inscrevem-se impiedosamente, nos nervos atormentados dos indivíduos, a lógica da rentabilidade econômica e as formas cada vez mais exigentes que assume. Busca por ganho de tempo, maximização do tempo disponível e redução da duração de cada operação, *just-in-time* e rotação acelerada dos estoques, rapidez de movimentos de capitais e lucros instantâneos da especulação: as leis exacerbadas da mercadoria lutam ferozmente contra o parâmetro temporal. Elas se medem em relação ao tempo, sempre para reduzi-lo e triunfar sobre ele.

Assim é o tempo hoje dominando e conquistando (mesmo que subsistam, em diversos lugares do planeta, os traços de uma temporalidade mais tradicional). Ora, é uma realidade totalmente contrária à nossa que convida a compreender a Idade Média, pois essa ignora o tempo unificado, acelerado e sincopado do mundo moderno. Mas, em vez de supor uma “grande indiferença em relação ao tempo”, que Marc Bloch dizia característica das pessoas da Idade Média, tentaremos reconhecer, com Jacques Le Goff, que sua concepção de tempo e seu interesse pelo tempo eram diferentes dos nossos.

Unidade e diversidade dos tempos sociais

As medidas do tempo vivido

Como indica Jacques Le Goff, “as medidas do tempo e do espaço são um instrumento de dominação social da maior importância. Quem os controla

aumenta fortemente seu poder sobre a sociedade”. Desse ponto de vista, a Igreja o domina inequivocamente. A lenta adoção da era cristã (cálculo dos anos a partir da Encarnação de Cristo) indica que o Ocidente se constitui pouco a pouco numa unidade, sob as espécies da “Cristandade”. Contudo, permanecem muito tempo em vigor sistemas de datação inspirados na Antiguidade pagã, em referência aos cônsules ou aos reinos dos imperadores, então soberanos, ou ainda em relação à fundação de Roma ou à suposta criação do mundo. É em 525 que um monge oriental estabelecido em Roma, Dionísio o Exíguo, publica suas *Tabelas pascais*: considerando que o uso em vigência, que toma como referência o reino de Diocleciano, honra indevidamente a memória de um tirano, decide numerar os anos a partir da Encarnação de Cristo. Obra de grande impacto no Ocidente, na medida em que encerra as controvérsias relativas à data da Páscoa, seu tratado é também o canal pelo qual se difunde a era cristã (Georges Declercq). Seus progressos são, porém, muito lentos, e são as obras de Beda o Venerável que garantem o verdadeiro sucesso do sistema de Dionísio: seu tratado *Da medida do tempo* (725) amplia essas tabelas de datas pascais e as situa numa concepção mais global do tempo; seu *História eclesiástica do povo inglês* (731) é a primeira obra histórica que utiliza sistematicamente a era cristã como instrumento de datação, incluindo ainda, no fim da obra, uma cronologia resumida desde 60 a.C. até 731 d.C.

O mundo insular é verdadeiramente pioneiro na matéria: ao mesmo momento, cartas anglo-saxônicas são as primeiras a fazerem uso da era da Encarnação, enquanto Vilibrordo (em 728) e Bonifácio, missionários originários das ilhas, recorreram igualmente a ela. E depois, nos séculos IX e X, a era da Encarnação avança lentamente sobre o continente, especialmente no domínio germânico. Mas é somente durante os séculos XI e XII que seu uso se generaliza no Ocidente, nos documentos pontificais (a partir de Nicolau II, em 1058), nos atos das chancelarias reais, condaís ou episcopais, bem como nas obras historiográficas (com exceção do mundo ibérico, que

utiliza a era de Espanha, que antecipa em 38 anos a da Encarnação). Acrescentamos ainda que a datação retroativa dos acontecimentos anteriores a Cristo, já tentado por Beda, só se difunde a partir do século XIII e, sobretudo, do século XV. Quanto ao século, período de cem anos calculado sobre a base do primeiro ano da Encarnação, ele aparece, timidamente, no século XIII, encontra um apoio graças à proclamação do primeiro jubileu cristão por Bonifácio VIII em 1300, mas não é utilizado como instrumento historiográfico antes do século XVI. Assim, se todo o sistema cronológico em vigor hoje é lentamente instaurado durante a Idade Média, o costume de contar os anos “*ab incarnatione Domini*”, conforme o sistema proposto por Dionísio o Exíguo, aparece, a partir do século XI, como um dos sinais mais manifestos da unidade da Cristandade, estabelecendo especialmente uma diferença clara com o calendário muçulmano, cujo ano de referência é a hégira.

Se o ano de referência do calendário unifica a Cristandade a partir do século XI, uma extrema diversidade permanece na escolha do dia que inaugura cada novo ano. Desprovido de todo valor cristão, o 1º de janeiro, adotado na Antiguidade, cai em desuso, a despeito da persistência dos ritos das calendas de janeiro e do hábito de oferecer, nesse dia, os “*étrennes*” [presentes de Ano-novo] (presentes pelos quais os *patroni* romanos garantiam a fidelidade de seus clientes ao longo do ano, e que a Igreja denuncia como uma lógica da doação e da contradoação, contrária à caridade cristã). Coexistem, portanto, diferentes “estilos” de datação, conforme o começo do ano, se no Natal, ou durante a Anunciação, como o faz o papado, ou ainda na Páscoa, escola particularmente complexa em razão do caráter móvel dessa festa. Observaremos o caso particular de Castela, que permanece fiel ao 1º de janeiro romano até o século XIV, ocasionando depois, quando outras regiões europeias seguem a evolução inversa, a rivalidade entre os estilos do Natal e da Anunciação (o que não é sem consequências para o Novo Mundo, onde a diversidade dessas escolhas

repercute durante o século XVI). Assim, se os diferentes estilos de datação se referem a fatos essenciais para a história da salvação e manifestam igualmente o caráter cristão das estruturas temporais, sua concorrência é sinal da fragmentação política da Europa feudal, a ponto de, durante alguns meses, dois anos diferentes poderem coexistir em um mesmo reino.

A Idade Média vive com o calendário estabelecido por Júlio César, ou seja, um ano de 365 dias, com um dia suplementar a cada quatro anos. Contudo, os astrônomos medievais não tardam em constatar que daí resulta de uma decalagem com relação ao ritmo do sol. Isso aparece claramente nos tratados de Afonso X o Sábio, que calcula com uma precisão maior a duração do ciclo solar e mostra, assim, os progressos da astronomia medieval e de seus avanços com relação aos conhecimentos antigos. Para remediar essa situação é necessário, porém, esperar a reforma do calendário adotado pelo Papa Gregório XIII, que suprime dez dias do ano 1583 (de 5 a 14 de outubro), a fim de recuperar o atraso do calendário em relação ao sol. Essa medida é imediatamente aceita no Ocidente e Felipe II ordena sua introdução nas Índias ocidentais. É notável que essa iniciativa tenha sido tomada pelo papado, que mostra, assim, a despeito da secessão das regiões reformadas, sua capacidade mantida de controlar as estruturas temporais da sociedade.

Se o ano se divide em doze meses, conforme o sistema antigo (cujos calendários tomam igualmente o modo de designação dos dias de cada mês, idos e calendas), uma inovação decisiva é a introdução da semana, calculada sobre o modelo bíblico dos sete dias da criação do mundo. A semana assume uma importância extrema a partir da época paleocristã e constitui a base do tempo litúrgico, uma vez que adota, então, a regra de uma comemoração hebdomadária do sacrifício de Cristo. O “dia do Senhor” (*dies dominicus*; *dimanche*, em francês; *domingo*, em castelhano; *domenica*, em italiano) se torna, assim, um elemento determinante do ritmo da vida. A Idade Média vê também uma dualidade entre seis dias de atividades,

correspondente aos seis dias da criação, e o sétimo dia de repouso, tanto para os humanos como para Deus. Esse dia fora do comum deve ser consagrado ao culto divino e à sociabilidade (reuniões, festas etc.), e a interdição de atividades guerreiras e do trabalho dominical é constantemente lembrada pela Igreja, mesmo que tolere exceções em caso de necessidade, por exemplo, em período de colheita. No fim da Idade Média, as imagens de “Cristo do domingo” mostram Jesus ferido pelas ferramentas que camponeses e artesãos utilizam ilicitamente no domingo, esforçando-se, assim, para evidenciar o quão ofensivo ao Senhor é trabalhar no seu dia (Dominique Rigaux).

Mesmo que as 24 horas do dia romano não sejam ignoradas, não são objeto de usos práticos. Muito diferente do que ocorre com as oito horas canônicas, escansões decisivas cuja duração varia em função da estação (matinas, no meio da noite; e, depois, laudes, prima e terça; sexta, quando o sol está no zênite; enfim, nona, vésperas, ao pôr do sol, e completas). As horas canônicas são indicadas a todos pelos sinos dos mosteiros e das igrejas, pois correspondem às preces que ritmam a jornada dos clérigos. Mas os sinos escandem também o trabalho dos camponeses, assim como todas as atividades da população aldeã. O vínculo entre o som familiar dos sinos e a vida rural é tão estreito que origina uma etimologia fantasista estabelecida por João de Garlândia no século XIII: “Os sinos (*campanae*) tiram seu nome dos que vivem na campanha (*in campo*), pois esses não sabem determinar as horas sem os sinos”. A partir do século XIV, a recitação das horas canônicas se estende à elite laica, graças à multiplicação dos livros de horas, indicando as preces correspondentes a cada uma das horas, e para cada dia particular do ano.

Se o momento do dia se mede de maneira flexível, a alternância distinguível do dia e da noite não escapa a ninguém. A noite é um momento de medos materiais (as agressões são mais fáceis, o que faz dela uma circunstância agravante aos olhos da justiça) e de medos espirituais (a noite

é a ocasião das piores manifestações do diabo e de lutas mais intensas contra as tentações). Objeto de inquietude, a noite pode ser também – se o combate contra o mal é vitorioso – um tempo privilegiado de reencontro com Deus. Como em todas as sociedades onde faltam os meios de iluminação, a dualidade do dia e da noite tem mais impacto do que no mundo moderno, sem que, no entanto, a diabolização da noite seja absoluta na Idade Média. Ademais, o uso do vidro permite, a partir do século XIII, a fabricação de lamparinas mais eficazes, que reduzem os riscos de incêndio. Enfim, tratando-se da medida de instantes breves, ela é muito próxima a nossos hábitos horários: menciona-se muitas vezes o tempo de uma vela que se consome ou o da recitação de uma *Ave-Maria* ou de um *Pater*, ou seja, uma vez mais, referências eminentemente cristãs.

Ciclo litúrgico e controle clerical do tempo

A Idade Média ignora um tempo unificado por sua medida e puramente quantitativo, um “tempo universal” que pretenda se impor igualmente a todos. Prevalece uma diversidade de tempos sociais, qualitativamente marcados e diferenciados uns dos outros. Com certeza, é necessário atribuir o papel principal ao tempo clerical, que é, inicialmente, o da liturgia e que impõe suas referências a todos: com efeito, muito comumente chamamos 24 de junho “o dia de São João”, 26 de dezembro, “o dia seguinte ao Natal”. A estrutura do ciclo litúrgico é introduzida a partir do século VII, com o estabelecimento das listas de perícopes, ou seja, as leituras bíblicas adaptadas a cada dia do ano, que formam, assim, o “temporal”, ao qual se acrescenta, em breve, o “santoral”, indicações relativas às celebrações dos santos. Todo o ciclo, pouco a pouco aprimorado, está consignado aos livros litúrgicos que indicam os rituais, as fórmulas e as preces próprias a cada festa do ano; ao mesmo tempo, os calendários litúrgicos se multiplicam nos manuscritos.

O calendário litúrgico é estruturado principalmente para as grandes festas crísticas: o ciclo de Natal, começando pelo Advento (quarenta dias antes da Natividade) e prolongado pelos doze dias que concluem a Epifania; a Anunciação; o ciclo de Páscoa, precedido pela Quaresma (quarenta dias, igualmente), culminando durante a Semana Santa, dos Ramos à Ressurreição, e prolongado até a Ascensão e o Pentecostes (dez e quarenta dias após o domingo pascal). Durante o século IV, a Natividade é fixada em 25 de dezembro (antiga data do solstício de inverno), e a Anunciação, consequentemente, em 25 de março (então, o equinócio da primavera). Móvel, a data da Páscoa (levando consigo as festas que dependem dela) ocasiona, dos séculos III ao V, uma longa controvérsia encerrada pelas *Tabelas pascais* de Dionísio o Exíguo, com exceção do mundo insular, onde se prolonga até o século VII: debate muito complexo, onde se misturam a vontade de se dissociar dos costumes judaicos (embora, conforme os evangelhos, a crucificação tenha ocorrido no próprio dia ou no dia seguinte ao da Páscoa judaica), interpretações contraditórias da Escritura, e uma divergência entre as Igrejas de Roma e de Alexandria em matéria de cálculo lunar. Finalmente, admite-se que a data da Páscoa deve ser fixada no primeiro domingo após a primeira lua cheia depois do equinócio de primavera (ou seja, entre 25 de março e 25 de abril), e isso seguindo as normas de cálculo dos alexandrinos, dos quais Dionísio garante o sucesso no Ocidente (graças à sua tabela de 532 anos, um grande ciclo no término do qual as datas da Páscoa se repetem da mesma maneira). A data fundamental da redenção se caracteriza, assim, pela conjunção dos ciclos solar e lunar, em uma escolha cuja complexidade voluntária tem como efeito impor o recurso ao saber clerical em matéria de cálculo (previsão do calendário) e reforçar a importância de centros de autoridade dotados de sólidas competências astronômicas (Alexandria, inicialmente, depois Roma para o Ocidente).

O ciclo crístico parece concentrado, sobretudo, entre novembro e maio, época principalmente invernal, enquanto o tempo de grandes atividades agrícolas, e, em particular, de colheitas, parece menos denso em festas religiosas. Mas o ciclo anual é evidentemente mais equilibrado se lhe acrescentamos as festas da Virgem (sobretudo a Assunção, em 15 de agosto) e dos santos, cuja abundância contribui para cristianizar o tempo, quer se refira aos santos principais, festejados em toda a Cristandade, ou àqueles cujo culto é conhecido somente por usos locais. A vontade de reequilibrar as duas partes do ano é, ademais, confirmada pela transferência de algumas festas, como a de Todos os Santos que, no século VIII, é deslocada de 13 de maio para 1º de novembro, antes de iniciar na época carolíngia. Enfim, várias celebrações importantes são acrescentadas durante os séculos medievais, como a festa dos mortos no século XI ou o *Corpus Christi* no século XIII. De um modo geral, o calendário litúrgico é uma criação notável da Igreja medieval, realizado sem o menor apoio escriturário, mas promessa de um sucesso considerável. O tempo litúrgico se impõe, portanto, a vários aspectos da vida: determina os ritmos do trabalho e do repouso, da alimentação (a abstinência do jejum e de cada sábado) e também da atividade sexual (proibida pela Igreja nos domingos e festas importantes).

O calendário litúrgico não é menos perpassado por tensões, em decorrência de seus vínculos com o calendário astrológico e com os ciclos festivos agrários. O caso mais claro é o da Natividade, cuja data é fixada de maneira a corresponder ao solstício de inverno e para substituir a antiga celebração do renascimento do sol (Cristo sendo equiparado, durante a época paleocristã, à antiga divindade solar, *Sol invictus*). O caso da Páscoa é diferente, mesmo que a data tome como referência principal o equinócio de primavera que, marcando a renovação da natureza, associa-se à temática cristã da ressurreição. Do mesmo modo, a fim de lutar contra as festividades e as mascaradas das calendas de janeiro, marcando, na Antiguidade, o começo do novo ano, a Igreja decide associar a esse dia a circuncisão de

Jesus, ampliando sua liturgia a partir do século VI e a associando a uma obrigação de jejum. Enfim, as festas de santos importantes correspondem a momentos cruciais do ciclo anual. Por exemplo, São João é festejado no solstício de verão e São Martinho, em 11 de novembro, no começo do inverno popular (em relação à figura simbólica do urso, que começa, então, a hibernar, até seu despertar no carnaval). Enfim, nos séculos IV-V a Igreja instaura a liturgia dos Quatro Tempos, que santifica o começo de cada estação com uma semana de jejum e de prece, transformando, assim, uma marcação festiva já praticada em Roma.

O sucesso das festas cristãs se explica, em parte, por essas coincidências com os ritmos naturais e agrícolas. Contudo, a Igreja se esforça, tanto quanto possível, para negar essas concordâncias. Sem falar de sua oposição aos costumes claramente semelhantes aos seus, como as fogueiras de São João, ela se dedica a desnaturalizar o calendário litúrgico, para o conectar exclusivamente à vida de Cristo e dos santos, e não aos ritmos dos astros e vegetais. Todavia, são exceções a liturgia dos Quatro Tempos e, sobretudo, as procissões das Rogações, que, se não tinham significação agrária quando foram instituídas no fim do século V, posteriormente permitem invocar, durante os três dias que antecedem a Ascensão, a proteção divina em favor dos cultivos e do gado. Quanto ao carnaval, ritual de fertilidade e explosão desenfreada de forças vitais, é integrado ao calendário cristão, mas cuidadosamente estruturado e destinado a ceder lugar às exigências da Quaresma. O ciclo litúrgico permite, portanto, ver uma relação ambígua com os ritmos naturais e agrários. Segue-os, em parte, mas sem verdadeiramente os reconhecer. Leva em conta as realidades da vida no campo, mas pretende as deslocar a outro plano, mais espiritual. É porque há uma fricção potencial entre o calendário espiritual da Igreja e o calendário agrário do mundo rural, que eles se sobrepõem, essencialmente, apresentando divergências notáveis de interpretação. A reticência clerical em assumir inteiramente os ritmos sazonais das atividades agrícolas explica,

sem dúvida, a persistência dos rituais de fertilidade, como o carnaval ou os transe xamânicos praticados à margem da Igreja.

A recuperação dos ritos pagãos e, sobretudo, do ciclo natural com as festas cristãs é, porém, um instrumento eficaz de evangelização e de imposição do sistema eclesial. Ademais, é amplamente reproduzido no Novo Mundo: do mesmo modo que um lugar de culto pré-hispânico é frequentemente substituído por uma igreja cristã, a cristianização do tempo se dá aí conforme uma estratégia bem-utilizada no Ocidente medieval. Múltiplos exemplos mostram a substituição de uma celebração pré-hispânica por uma festa cristã e a evicção do deus protetor de uma comunidade ou de uma etnia por um santo patrono, muitas vezes escolhido em razão da correspondência entre a data de sua festa e a do antigo deus. Contudo, os clérigos mais bem-informados se incomodam com essa coincidência que, embora auxilie a evangelização, contribui para a persistência velada dos ritos e crenças indígenas (o dominicano Diego Durán denuncia, na Nova Espanha, “a mistura que pode se produzir entre nossas festas e as deles, pois, fingindo celebrar as festas de nosso Deus e dos santos, eles misturam aí as de seus ídolos, celebrados no mesmo dia, com seus ritos antigos”). A ambiguidade é a mesma do que no Ocidente medieval.

O tempo agrícola concerne à imensa maioria, para não dizer à quase totalidade da população medieval. Para os vilões, os ritmos de vida são indissoluvelmente vinculados à natureza e, em particular, aos ciclos solares (alternância do dia e da noite; retorno periódico das estações). Ainda que seja perturbado pelas variações climáticas e meteorológicas, e, portanto, em parte, carregado de singularidades e imprevistos, trata-se de um tempo cíclico. A cada ano, os mesmos fenômenos essenciais se reproduzem, permitindo a repetição das mesmas atividades. Esse tempo é, em parte, compatível com o tempo litúrgico da Igreja. De resto, essa se esforça para ampliar a correspondência entre esse tempo agrícola e o tempo litúrgico, a fim de se encarregar dele e de integrá-lo ao tempo litúrgico que controla.

Um sinal é sua multiplicação de representações iconográficas dos trabalhos dos meses, sobretudo a partir do século XI. Cada mês é ilustrado aí por uma atividade característica, essencialmente as atividades agrícolas ou o repouso de dezembro, mas também por algumas cenas como o cavaleiro de maio, e alegorias, como Jano, deus antigo de duas faces, ou pelo mês de março, a figura dos ventos desenfreados (tema antigo que a arte medieval transforma em alusão à luxúria). Essas representações geralmente ocupam locais marginais na decoração das igrejas (abóbodas dos portais, pinturas das arcadas ou da parte inferior das paredes). Essas disposições, secundárias ou marginais, convidam a pensar que a integração dos trabalhos dos meses na decoração das edificações não constitui um verdadeiro reconhecimento do tempo profano, em si desprovido de sentido para a Igreja. Ainda que a iconografia dos meses indique uma atenção ao tempo vivido pelos laicos, essa está inscrita numa hierarquia e numa perspectiva que a integram ao tempo litúrgico, o que é mais fácil porque se trata de duas temporalidades cíclicas amplamente sobreponíveis. A Igreja, portanto, dá um lugar, modesto e dominado, ao tempo das atividades agrícolas e laicas, para melhor incluí-lo no tempo dominante da sociedade cristã, que é o da liturgia (excepcionalmente, a integração é tão motivada que os trabalhos dos meses, já associados a um verdadeiro calendário litúrgico, ocorrem no alto das paredes, em torno do altar (Fig. 27)).



Figura 27: O calendário litúrgico e as representações dos meses (1263; afrescos da Capela San Pellegrino, Mosteiro Bominaco, Abruzzos).

O tempo senhorial flui nas estruturas do tempo clerical. Com certeza, a convocação do *ost*, em maio, não corresponde a datas dotadas de significação cristã, não mais que os torneios, organizados sem periodicidade regular e sem qualquer atenção ao calendário litúrgico. Mas, para o resto, as atividades que ritmam a vida senhorial se inscrevem no calendário cristão. As festas aristocráticas e reais, e, especialmente, as que ocasionam o adubamento dos novos cavaleiros, são geralmente organizadas no Dia de Pentecostes. E o tempo dos recolhimentos, quando os camponeses vêm entregar pessoalmente nas mãos de seu senhor ou de seu representante os frutos de suas colheitas, é santificado pela escolha de festas importantes, mas muito variáveis conforme as situações locais, por exemplo, a de São João e a de São Miguel, ou ainda a de Todos os Santos ou a Páscoa.

“Tempo da Igreja e tempo dos comerciantes”

O tempo das cidades introduz distâncias marcadas com relação ao tempo da Igreja, dos senhores e da terra. Mesmo que muitos dos cidadãos

permaneçam em contato estreito com a vida dos campos, as atividades artesanais e comerciais não estão diretamente submetidas ao ritmo das estações. É na cidade, e para a cidade, que o relógio mecânico público, cuja técnica aparece por volta de 1270-1280, difunde-se através da Europa durante o século XIV, por exemplo, em Paris em 1300, em Florença e Gand em 1325. A despeito da imperfeição dos primeiros mecanismos, já se dispõe de um tempo aritmético, mensurável, formado de unidades teoricamente iguais, cuja influência se amplia ainda com a aparição de relógios privados na segunda metade do século XIV e, mais tarde, de relógios individuais no fim do século seguinte (é necessário, todavia, esperar pelo século XIX para que esses últimos se beneficiem de um uso popular). O relógio mecânico, que começa a inspirar a literatura e que Dante nomeia a “gloriosa roda”, é uma invenção notável, em grande parte associada a um tempo social novo: o tempo do trabalho artesanal. Com efeito, os artesãos que trabalham na cidade têm necessidade de uma indicação precisa e específica para marcar o início e o fim das atividades cotidianas. Como expõe um documento de 1355, “convém que a maior parte dos trabalhadores diários vão e venham ao seu trabalho em horas determinadas”. O começo do trabalho assalariado – mesmo que não se assemelhe ainda ao assalariado do século XIX – torna necessária uma medida horária mais ou menos precisa. Essa se torna, porém, objeto de múltiplos conflitos, especialmente em razão da tendência dos mestres artesãos de retardar o sino anunciando o fim da jornada de trabalho. Os relógios urbanos, muitas vezes colocados no campanário do palácio municipal, são, então, responsabilidade das autoridades comunais e destacam seu prestígio.

A difusão dos relógios mecânicos põe em questão o monopólio da medida do tempo, até então detido pela Igreja, cujos sinos tradicionalmente escandem a jornada, ao ritmo impreciso e variável das horas canonicais. Jacques Le Goff pôde, assim, analisar a emergência de um conflito entre o tempo da Igreja e o tempo dos comerciantes: “é a grande evolução do

movimento comunal na ordem do tempo que esses relógios em toda parte estejam colocados em frente aos campanários das igrejas”. Em seus trabalhos é, contudo, conveniente evitar exagerar essa oposição, pois constatamos igualmente, entre esses dois tempos, uma coexistência ou, ao menos, uma transição suave. O primeiro relógio mecânico conhecido no reino da França se encontra no campanário da Catedral de Sens (1292), e no século XIV a metade dos relógios construídos são para as catedrais. Além disso, em York, a catedral associa os sinos que soam as horas canônicas e os do trabalho, que indicam o começo e o fim da jornada. A Igreja não é, portanto, hostil ao tempo medido e regular dos relógios, e não hesita em assumir seu controle.

O fato é que o desenvolvimento dos relógios mecânicos marca a emergência de um tempo unificado, mensurável e breve, vinculado a formas de vida urbanas e à pré-história do assalariamento. Contudo, ao menos até o século XVI, esse tempo permanece incerto e os relógios são muitas vezes falíveis. Permanece, também, um tempo mal-unificado, pois mesmo que a hora avance mais ou menos regularmente, ainda falta saber por qual referência regulá-la. Uma unificação assim é tentada por Carlos V, quando ordena que todos os relógios do reino da França marquem a mesma hora que o de seu palácio parisiense (em 1370, manda, ademais, substituir o velho mecanismo, instalado por Felipe o Belo em 1300, por um relógio mais confiável). Mesmo que a execução dessa decisão permaneça duvidosa, mostra bem que o tempo dos relógios não é somente o dos comerciantes; é também um tempo do poder real, que busca, então, afirmar-se. Enfim, o relógio mecânico e as experiências sociais que lhe estão associadas acentuam o sentimento do tempo que passa. Quanto mais o tempo é estritamente medido, mais precioso parece. O bom uso do tempo que escapa se torna, assim, um tema comum para os laicos urbanos e para os clérigos (sobretudo as ordens mendicantes), mesmo que os primeiros estejam preocupados sobretudo com seus negócios e os segundos, com a salvação. Mas esse tempo que começa a passar muito rápido e a escapar melancolicamente às pessoas é

também muito mais coercivo, de modo que as rígidas grades do tempo medido não tardam a ser denunciadas: “as horas são feitas para as pessoas e não elas para as horas”, protesta Rabelais, em seu *Gargantua*.

O conflito entre o tempo da Igreja e o tempo dos comerciantes se manifesta ainda de outra maneira. A Igreja condena, com efeito, as atividades dos comerciantes e, em particular, o empréstimo a juros, qualificado como usura. Conforme a argumentação dos clérigos, o prestamista é um ocioso que enriquece enquanto dorme, o que é particularmente escandaloso. E, como não produz riqueza alguma nem qualquer benefício, não faz mais que vender o tempo (que transcorre entre o momento do empréstimo e o de seu reembolso). Ora, o tempo só pertence a Deus, de modo que, ao vender o que não lhe pertence, o usurário comete ao mesmo tempo um roubo, um pecado grave e uma ofensa ao Criador (“o usurário não vende a seu devedor algo que lhe pertença, mas somente o tempo que pertence a Deus”, diz Thomas de Chobham no século XIII). Além disso, vítima de seu dinheiro que prospera continuamente, o usurário apresenta essa singularidade de pecar em permanência, sem o menor intervalo, nem a noite, nem os domingos ou dias de festa, o que é uma circunstância particularmente agravante.

Esse problema ilustra a hostilidade fundamental que a Igreja impõe às atividades dos comerciantes e usurários, retomando nisso a Escritura, que opõe Deus e Mamom (o dinheiro), dois senhores a quem ninguém pode servir ao mesmo tempo. De resto, é isso que explica a manutenção, a despeito do *aggiornamento* do século XIX, de uma importante corrente anticapitalista na Igreja Católica, que um Charles Péguy ilustra com ardor e encontra, com a teologia da libertação, uma de suas expressões contemporâneas mais vigorosas. No que se refere à usura (definida pelo fato de exigir em troca mais do que é dado), a posição da Igreja medieval consiste em uma condenação invariavelmente repetida por teólogos, por concílios e pelo direito canônico, reforçada ainda nos séculos XII e XIII

diante do desenvolvimento da economia urbana, e mantida até 1840. Equiparada a um roubo (infração ao quarto mandamento), a usura é também um pecado particularmente grave, associado à avareza, que garante aos culpáveis um lugar nas profundezas do inferno. Além disso, os escolásticos sublinham que a moeda é criada para favorecer as transações de bens: ela é, portanto, legítima; por outro lado, utilizar o próprio dinheiro para engendrar dinheiro é uma perversão contra a natureza. A condenação da usura é brutal e total, e a reabilitação de vários ofícios ilícitos durante os séculos XII-XIII beneficia apenas marginalmente o usurário (Jacques Le Goff). Os teólogos admitem, contudo, que o empréstimo a juros pode ser tolerado em certos casos, em particular, se é útil ao bem comum (empréstimo a autoridades) ou se é praticado pela necessidade de uma taxa moderada. Eles elaboram também um conjunto de justificações, fundadas no risco assumido pelo prestamista, no trabalho que ocasiona sua atividade, enfim, no desconforto que lhe acarreta o fato de não poder utilizar o dinheiro emprestado. Outra maneira muito surpreendente de aceitar o empréstimo (a juros) é desenvolvido pelos teólogos espanhóis do século XVI: devemos emprestar por caridade, sem nada esperar em troca; e é por caridade que se restitui a ele, acrescentando – sem a menor obrigação – um suplemento para exprimir sua gratidão ao prestamista. Nesse sistema, judiciosamente esclarecido por Bartolomé Clavero, o empréstimo (a juros) só é possível na medida em que é pensado e percebido como prática desinteressada, excluindo, portanto, toda ideia de juros. O que chamamos impropriamente empréstimo a juros pode, portanto, ser lícito, sob a condição de se integrar a um sistema de valor estranho a toda lógica propriamente econômica e característica, ao contrário, das normas ideológicas feudais fundadas na *caritas*.

Mas o usurário não é desprovido de recursos. A legislação tradicional da Igreja lhe concede um meio de fazer sua salvação: restituir todos os benefícios da usura. Durante os últimos séculos da Idade Média, a Igreja

mantém sua pressão para obter essas restituições. Além disso, várias obras de arte, sobretudo na Itália, são financiadas por esse meio; por exemplo, os afrescos que Giotto produz por volta de 1305 na capela da Arena em Pádua, por solicitação de Enrico Scrovegni, filho de um dos usurários mais célebres de sua época, que Dante coloca no inferno. Mas a partir do século XIII o purgatório entreabre ao usurário outra porta: contanto que se confesse, pode ser salvo após um tempo de sofrimento no fogo purificador. Em conformidade à lógica da intenção que sustenta a prática da confissão, é possível crer – e alguns relatos exemplares convidam a isso – que sua contrição verdadeira possa bastar para que Deus lhe conceda a salvação. Usurários podem, portanto, graças ao purgatório e à confissão, conservar o dinheiro neste mundo e, ao mesmo tempo, obter a vida eterna no outro (Jacques Le Goff). De um modo geral, a atitude da Igreja termina permitindo certas práticas usurárias, sem ceder aos princípios que os condenam: O arrependimento sincero exigido do usurário não equivale a negar as atividades de uma vida inteira? A combinação de uma tolerância marginal e de uma condenação massiva de princípio permite à Igreja manter comerciantes e banqueiros em uma posição desconfortável, senão submissa. Suas atividades não se beneficiam de uma verdadeira legitimidade, e permanecem sob a ameaça do castigo infernal e na dependência da autoridade clerical, que manipula, a seu critério, o rigor ou a flexibilidade. Assim, há certa contradição entre o tempo da Igreja e o tempo dos comerciantes que, além de arranjos pontuais e compromissos, não é senão a prefiguração da contradição entre o tempo do feudalismo, ainda dominante na Idade Média, e o tempo do capitalismo, ainda por nascer.

De um modo geral, como em todas as sociedades tradicionais, predomina na Idade Média um tempo cíclico, vinculado à natureza e às atividades agrícolas que dependem de seus ritmos (e, sem dúvida, também do ciclo humano da substituição de gerações). Mas o tempo dominante da Cristandade é certamente o tempo litúrgico: criação da Igreja medieval –

notável em complexidade e plasticidade, em parte universal e em parte local; o calendário litúrgico – justamente nomeado o “círculo do ano” (*circulus anni*) – é uma maneira de assumir um tempo cíclico que se sobrepõe ao tempo natural e agrícola, mas o reformula e transfere seu controle à Igreja. O tempo urbano dos relógios mecânicos é, certamente, um primeiro questionamento do tempo da Igreja. Muito parcial, diz respeito apenas ao ritmo do dia e se mostra em grande parte aceitável, e mesmo controlável, pela Igreja. Apesar dessas contradições, o tempo flexível e não unificado do dia, como o tempo cíclico do ano, conservam ainda uma clara vantagem.

As ambiguidades do tempo histórico

História linear e “círculo do ano”

“O tempo para os clérigos da Idade Média é história, e essa história tem um sentido”, recorda Jacques Le Goff. E se Marc Bloch afirma que “o cristianismo é uma religião de historiadores”, não é somente porque os textos sagrados dos cristãos são livros de história ou porque a liturgia é um ato de memória que celebra e repete a vida de Cristo e dos santos. É, sobretudo, porque os eventos fundadores do cristianismo – o nascimento e a crucificação de Cristo – em vez de serem associados a um tempo imemorial ou mítico, como a criação ou o pecado original, constituem fatos bem notórios e situados em um tempo verdadeiramente histórico: Jesus nasceu durante o governo de Augusto e morreu durante o governo de Tibério (mesmo que os evangelhos não permitam determinar datas incontestáveis). É Dionísio o Exíguo que, pela correlação estabelecida entre a era cristã e os reinos imperiais, situa a Encarnação em 25 de março do ano 1 (d.C.) e sua morte em 33 ou 34. Desse modo, ele se afasta de opiniões mais tradicionalmente admitidas, inspiradas, especialmente, por Tertuliano e Eusébio de Cesareia (que, segundo a invenção de Dionísio, não sem paradoxo, situam a Encarnação em 3 ou 2 a.C.). Ora, os cálculos de Dionísio o Exíguo repousam em uma série de erros (ou, ao menos, de escolhas

orientadas), que não escaparam a Beda o Venerável, e incitaram alguns autores do século XI, como Abão de Fleury, a afirmar outras datas mais justificadas. Mas “a invenção” de Dionísio já era muito difundida e ninguém, até nossos dias, imaginou mudar todos os anos da era cristã. Ademais, todas essas discussões só confirmam o caráter resolutamente histórico do tempo cristão. Tantos esforços para calcular o verdadeiro ano da Encarnação só têm sentido porque visam a responder às exigências de um tempo histórico, e, em primeiro lugar, o de uma datação precisa e verificável. O objetivo não é pequeno, uma vez que, com sua Encarnação, o próprio Deus se inscreve na história.

Além disso, o tempo cristão é um tempo linear, que se desdobra a partir de um começo (a criação do mundo e o pecado original) até um fim (o Juízo Final), passando pela Encarnação, eixo central que muda o curso da história ao oferecer a redenção aos humanos. Linear, esse tempo é também orientado, pois seu termo é fixado de antemão e descrito pela Bíblia, mesmo que essa precise que não podemos conhecer nem seu dia nem sua hora. É um ponto doutrinário indiscutível crer no Juízo Final, que marcará o fim dos tempos e consolidará o universo e os entes na eternidade. Do ponto de vista cristão, a história da humanidade é, portanto, dividida em duas épocas: a do Antigo Testamento, profundamente ambígua, pois é marcada pela aliança de Deus com o povo eleito e contém em germe as verdades reveladas por Cristo, mas permanece dominada pelo pecado e pela impossibilidade de obter a salvação; e depois, a do Novo Testamento, inaugurada pelo sacrifício de Cristo, que permite aos humanos receberem a graça divina e vencerem o mal. Essa divisão binária é fundamental e, no século XIII, Tomás de Aquino recorda ainda seu valor essencial (contra os milenaristas que anunciam a iminência de um período novo da história). Ademais, a oposição dos dois testamentos apresenta dualidades múltiplas: confronto entre Sinagoga e Igreja, Lei e Graça, Adão e Cristo. Esse recorte binário da história pode também originar subdivisões que não modificam seu sentido principal.

Assim, é frequente distinguir o tempo anterior à Lei (*ante lege*), do pecado original a Moisés, o da Lei (*sub legem*), inaugurado pela entrega dos mandamentos, e, enfim, o da Graça (*sub gratiam*), que começa com a Encarnação de Cristo. Essa apresentação tripartida indica uma progressão na época veterotestamentária, criando uma etapa intermediária, que não possui ainda a graça, mas conhece, ao menos, os mandamentos divinos.

Enfim, Santo Agostinho lega à Idade Média uma periodização da história em seis épocas, postas em relação aos seis dias da criação e às idades da vida humana (essa divisão da vida em seis idades, transmitida à Idade Média por Isidoro de Sevilha a partir do século XIII, concorre com um corte quadripartite, e os anos que limitam as etapas da vida variam fortemente conforme os autores). As idades do mundo, conforme Agostinho, estendem-se de Adão a Noé (correspondendo à primeira infância, *enfance*), de Noé a Abraão (em paralelo com a infância, *pueritia*), de Abraão a Davi (adolescência), de Davi ao cativo da Babilônia (juventude), do cativo da Babilônia ao nascimento de Cristo (maturidade), e, enfim, de Cristo ao fim dos tempos, terminando, assim, na imobilidade da eternidade, assim como o repouso do sétimo dia sucede aos seis dias da criação. A leitura agostiniana consiste, portanto, em um recorte do Antigo Testamento, enquanto o tempo da graça permanece unificado. A associação desse último à velhice pode surpreender; mas Agostinho retoma a metáfora paulina do batismo, que vincula o idoso à regeneração da vida espiritual. De um modo geral, mesmo que essa periodização se relacione, em última instância, à bipartição dos dois testamentos, ela reforça a visão linear da história, permitindo ver uma progressão comparável à das idades da vida, situada entre um começo e um fim inelutável.

As concepções cristãs introduzem uma ruptura forte com relação às concepções antigas. Qualquer que seja a diversidade dos autores, prevalece, com efeito, na Antiguidade, uma visão cíclica do tempo, onde tudo se repete em um eterno retorno. Para os gregos antigos, o mundo era percebido

menos através de categorias da mudança do que como um estado estático, ou como um movimento circular. Para Aristóteles, “o tempo é um círculo”; e Platão afirma que “foi, ‘é’ e ‘será’ são os aspectos de um tempo que imita a eternidade, que corre em círculos conforme às leis do número”, sugerindo, assim, que os eventos retornam e as épocas se repetem, a ponto de tudo poder parecer imóvel em um presente reunindo nele passado e futuro. É contra essa visão cíclica, ainda compartilhada, essencialmente, em Roma – e contra alguns autores cristãos como Orígenes que parecem muito vinculados a ela –, que Agostinho elabora uma nova concepção do tempo. Em *A cidade de Deus*, ele proclama a falsidade do tempo cíclico, que conduziria a negar a aparição única de Cristo em um momento histórico preciso e sem repetição possível. Opõe a ele o “caminho reto” de Deus, que “destrói os círculos em rotação”. Contudo, a visão histórica e linear de Agostinho não é sem limites. Com efeito, situando a realidade presente na sexta e última época da história, indica que, do ponto de vista da salvação, nada de novo pode se produzir até o Juízo Final. Desde a Encarnação de Cristo, a história está condenada a permanecer idêntica a si, na certeza de que nada de fundamental possa advir. Os humanos vivem, portanto, para conquistar a redenção e à espera do Juízo Final, com tudo o mais não sendo senão acontecimentos indiferentes à verdadeira história da salvação. Ainda que tenha havido história desde a criação do mundo, a partir de então não há mais.

O confronto entre as concepções cíclica e linear do tempo está destinado a se repetir durante a conquista do Novo Mundo. O franciscano Bernardino de Sahagún é, diante dos nauas, como Agostinho diante de Platão, e registra em seu *Códice florentino* esse testemunho notável de um tempo indígena dominado pela exaltação de um passado primordial e pela afeição por um eterno retorno: “uma vez mais, será assim; uma vez mais, as coisas serão, em um tempo determinado, em um lugar determinado. O que se fazia há muito tempo e não se faz agora, uma vez mais se fará; uma vez mais será assim,

como foi nos tempos antigos”. Mas, por útil que seja, a oposição entre tempo cíclico e tempo linear é, em parte, insuficiente. Mesmo nas sociedades tradicionais onde o retorno periódico das estações e das atividades agrícolas imprime sua marca a toda visão do tempo, existe sempre, em parte, uma experiência do tempo irreversível, ainda que seja apenas porque cada um pode comparar sua própria vida com o caminho que leva à morte. O problema não é, portanto, afirmar a ausência de um tempo irreversível, mas saber em que medida é ou não assumido como tal, e se constitui ou não a forma dominante do tempo social e o apoio à representação do devir histórico. Em vez de se ater a uma oposição estrita, trata-se, portanto, de analisar como o que chamamos tempo linear e tempo cíclico se combinam em articulações variadas, próprias a cada cultura. Quanto à própria ideia de tempo cíclico, ela é necessariamente uma combinação entre a sucessão empírica de diferentes fatos e entes e uma interpretação que os relaciona a uma mesma essência (por exemplo, dois soberanos que se sucedem são evidentemente indivíduos diferentes, mas podemos chamar a atenção ao fato de que personificam, no fundo, um único e mesmo princípio). Um pensamento cíclico do tempo é, portanto, um modo de englobar diferenças acidentais em uma identidade essencial. Mas ela pode também afirmar, a despeito do retorno do mesmo, a aparição de uma certa parte de diferença, dando lugar, assim, a uma visão em espiral, de que o pensamento maia, que associa o tempo à figura do *escargot*, parece dar o exemplo.

No próprio cristianismo constatamos uma combinação de dois tipos de tempo: o tempo linear da história que avança inelutavelmente na direção de um evento singular; o *circulus anni* da liturgia que, a cada ano, repete as mesmas festas. Com certeza, um e outro não se situam na mesma ordem de duração e podem, portanto, combinar-se sem muita dificuldade: o tempo litúrgico assume o ciclo dos dias do ano, enquanto o tempo linear é o da longa duração percorrida pela humanidade. Contudo, a importância do tempo litúrgico no mundo medieval sugere que os círculos que traça

interferem na visão do tempo histórico. Com efeito, o tempo litúrgico revive a cada ano os eventos fundadores da vida de Cristo e dos santos. Periodicamente, presentifica um passado sempre idêntico a si. O ciclo litúrgico, referência fundamental da sociedade cristã, manifesta um tempo repetitivo, que reenvia constantemente o presente a seu passado fundador. Ademais, talvez seja por isso que o tempo da graça – a velhice do mundo inaugurada pela Encarnação de Cristo, conforme Agostinho – é um período imóvel, sem história, que deixa tanto lugar para a incansável repetição litúrgica de seu momento inaugural. O tempo linear cristão não está, portanto, protegido dos retornos do tempo cíclico que, em parte, se impõem a ele.

Convém, portanto, avançar para além da dualidade das temporalidades cíclica e linear. Reinhart Koselleck sugeriu que a concepção do tempo histórico se constrói através da tensão entre campo de experiência e horizonte de espera (o campo da experiência é “o passado atual”, quer dizer, além da memória, a visão completa do passado a partir do presente; o horizonte de espera é “um futuro atualizado”, nutrido de temores, esperanças e todas as formas de apreensão do futuro a partir do presente). As diferentes maneiras de articular experiência e espera traçam três configurações principais no centro da história ocidental. Na Antiguidade, como na maior parte das sociedades tradicionais, os ritmos cíclicos da natureza e dos trabalhos agrícolas impõem sua marca nas representações do tempo histórico. O tempo é, portanto, menos o que passa e mais o que retorna; e o horizonte de espera se sobrepõe estritamente ao campo da experiência: o futuro não poderia ser senão a repetição do mundo dos ancestrais. A sociedade medieval (prolongada até o século XVIII) apresenta uma configuração ambivalente, dividida. O emprego de uma visão linear da história libera um horizonte de espera inédito e opressor, inscrito na perspectiva escatológica do fim dos tempos. Mas esse horizonte de espera é inteiramente projetado no outro mundo e associado à preocupação com o

destino nele, enquanto, neste mundo, o campo de experiência continua a se impor como referência dominante, conforme a lógica das sociedades rurais. Entre os séculos XVI e XVII espera e experiência tendem a se distanciar mais, sem, todavia, alcançar uma reconfiguração verdadeiramente nova. E depois, no século XVIII, o processo de dissociação chega a um grau de ruptura que dá nascimento às noções fundadoras da Modernidade: progresso, revolução, em suma, história. Abre-se, então, dessa vez neste mundo, a impaciência de um futuro novo que, longe de estar submetido às experiências anteriores, distingue-se delas sempre mais. Nasce, assim, um tempo inteiramente histórico, assumido em sua irreversibilidade, e mesmo assim rapidamente retomado e controlado, uma vez que o século XIX o inscreve na linha previsível do progresso que leva a um fim da história anunciada.

Passado idealizado, presente desprezado, futuro anunciado

É necessário, então, adotar uma compreensão melhor da configuração dos tempos históricos da Idade Média. Qual é, portanto, a percepção do passado, do presente e do futuro? Com relação ao passado, convém indicar que o tempo da memória oral, conforme o clérigo inglês Walter Map (século XII), permite remontar cerca de cem anos atrás. Essa duração aproximativa forma o tempo dos modernos (*moderni*), antes do qual se estende, fora da recordação, o tempo dos antigos (*antiqui*). É nesse último, considerado melhor que o presente, que a Idade Média busca seu ideal. Trata-se muito particularmente do paraíso perdido que antecede a queda, ou ainda do momento evangélico, que realiza imediatamente uma comunidade perfeita de Cristo e dos apóstolos. Além desses momentos fundadores, irradiando uma glória que se tornou inacessível, está todo o passado que parece preferível ao presente: como indica Walter Map, “cada idade prefere aquelas que a precederam”.

O passado é, com efeito, o tempo da tradição, superior às novidades perigosas que o presente traz. Em uma sociedade que se pretende costumária, o que deve ser é o que já foi, o que os ancestrais viveram. Toda realidade presente se legitima por referência a um fundador. O reino da França pretende remontar aos troianos sobreviventes do cerco de sua cidade; o papa funda seu poder sobre a preeminência de São Paulo; e o imperador de Aix-la-Chapelle se considera o sucessor da Roma antiga (mediante o recurso ao tema da *translatio imperii*, que admite um deslocamento geográfico, para melhor afirmar uma continuidade essencial). A tradição é evidentemente uma construção, elaborada no presente e que permite muitas vezes justificar realidades novas ou recentes; mas o que caracteriza o regime da tradição é o fato de que nenhuma prática pode ser aceita aí se não for percebida como a repetição de uma experiência antiga. Assim, durante a Idade Média, todo esforço para reformar ou transformar a realidade social deve parecer um retorno a um passado fundador, como uma restauração de valores perdidos durante o tempo. A formação do Império Carolíngio, por exemplo, não é uma inovação, mas uma renovação (*renovatio imperii*), uma ressurreição do Império Romano. A reforma dita gregoriana não poderia pretender criar uma nova ordem – o que seria suspeito –, mas somente restaurar a pureza evangélica da Igreja primitiva, como exprimem tantas referências arquitetônicas e artísticas, características do “renascimento do século XII”. Do mesmo modo, na história das ordens religiosas, os movimentos de reforma se apresentam sempre como um esforço para retornar à pureza perdida da regra original.

Assim, a afeição por retornos, renovações e renascimentos aparece muito como um traço característico da visão medieval dos tempos históricos, de modo que o Renascimento do século XVI deveria ser percebido como a continuação de uma percepção assim, e não como uma ruptura (“Longe de marcar o fim da Idade Média, o Renascimento – os renascimentos – é um fenômeno característico de um longo período medieval, de uma Idade

Média sempre em busca de uma autoridade no passado, de uma idade de ouro anterior”, Jacques Le Goff). Aqui, a longa Idade Média deve também ser prolongada até meados do século XIX, momento em que a Modernidade começa a ser plenamente assumida. De fato, se o Iluminismo elaborou a noção de progresso e afirmou a possibilidade de uma revolução que avança na direção de um mundo absolutamente inédito, a burguesia revolucionária mostrou a necessidade de se vestir à moda romana e de inscrever as cenas de sua tomada de poder numa decoração clássica. Por outro lado, o momento em que a Modernidade “pura” se completa, rompendo inteiramente com o espírito dos renascimentos, encontra-se, talvez, na frase célebre de Marx, que afirma que “a revolução social do século XIX não pode encontrar sua poesia no passado, mas somente no futuro”, quando “as revoluções anteriores tinham necessidade de reminiscências da história universal para definir seus próprios objetivos”. Sustentaremos, portanto, que, em um regime de tradição, a mudança se pensa como retorno ou renascimento, enquanto com a Modernidade ela se pensa como progresso ou como revolução (ademais, o século XVIII inverte radicalmente a significação desse termo, que designava anteriormente o movimento cíclico por excelência, aquele dos planetas).

Na medida mesmo que idealiza o passado, a Idade Média deprecia o presente. Ao mesmo tempo que assinala sua predileção pelas épocas anteriores, Walter Map indica que os contemporâneos “desprezam sempre seu próprio tempo”. A percepção medieval da história é a de um declínio, de uma decadência. “As pessoas de antes eram belas e grandes; agora, são crianças e anãs”, diz Guyot de Provins no começo do século XIII. Com mais frequência ainda, o mundo é comparado a um velho que avança em direção ao seu fim (como na periodização agostiniana). E não há lugar-comum mais difundido do que aquele do *mundus senescit* (“o mundo envelhece”). Como escreve Otão de Freising († 1158) em sua crônica: “vemos o mundo desfalecer e exalar o último suspiro da extrema velhice”. E Orderico Vital

(1075-1142) indica em sua *História eclesiástica*: “hoje, tudo se tornou diferente, o amor ficou frio, o mal triunfou. Os milagres, anteriormente fiadores da santidade, cessaram e coube aos historiadores apenas a tarefa de descrever crimes de todo tipo”. A ideia de que não há no presente tantos milagres quanto no passado, ou, ao menos, que não têm a mesma qualidade, é, ademais, uma afirmação recorrente durante a Idade Média. Além disso, esse sentimento de decadência e de envelhecimento está intimamente vinculado à espera escatológica e à proximidade das desordens do fim dos tempos. “O tempo do anticristo se aproxima”, conclui Orderico Vital.

Os termos *modernus*, *modernitas*, assim como *novus*, possuem, então, geralmente, uma conotação pejorativa. Ninguém poderia reclamá-los; e designar uma novidade ou uma inovação é geralmente uma maneira de desqualificação. Como indica o filósofo Guilherme de Conches, contudo, na vanguarda da reflexão do século XII (e, precisamente, talvez por essa razão): “expomos e formulamos ideias antigas e nada de novo inventamos”. Contudo, a possibilidade de valorizar o presente é, por vezes, percebida (é necessário, ademais, sublinhar que a dualidade dos dois testamentos, o Antigo e o Novo, não reproduz o esquema do retorno às origens, mas fornece o modelo de uma inovação que realiza uma promessa antiga e a ultrapassa, uma vez que a lei nova é superior à antiga). Assim, o texto de Raul Glaber, descrevendo o entusiasmo reconstrutor dos fiéis, pouco após o ano 1000, e o “manto branco de igrejas” que cobre, então, a Europa, sugere um desejo legítimo de “renovação”, uma visão positiva de um presente que parece mais luminoso que o passado imediato. O monge borgonhês chega até mesmo a afirmar então que o mundo “se desfaz de sua velhice”, para viver uma segunda juventude e tentar um novo início. Propostas assim são excepcionais na medida em que invertem o *topos* do *mundus senescit*, mesmo que seja necessário recordar que a nova juventude do mundo só poderia ser pensada sob uma espécie de purificação batismal (exatamente no mesmo momento, o Monge Arnaldo de Ratisbona adota uma atitude

mais radical ainda: “não somente é necessário que o novo mude o antigo, mas se o antigo carece de ordem, deve ser inteiramente varrido, e se é conforme à ordem desejada das coisas mas não é mais útil, deve ser sepultado com respeito”).

Outro exemplo notável é a afirmação de Bernardo de Chartres, teólogo do século XII, que observa, ao comparar os pensadores de seu tempo aos filósofos da Antiguidade e aos Pais da Igreja: “somos anões colocados sobre os ombros de gigantes, mas vemos mais longe do que eles”. Enunciado paradoxal e sutil, pois, se a primeira proposição respeita o lugar-comum que sujeita os modernos ao respeito devido aos antigos, a segunda transgride discretamente essa visão e dá aos pensadores atuais o crédito de um resultado superior ao de seus predecessores. Com certeza, a imagem de anões pousados sobre os ombros de gigantes recorda que nada seria possível sem o legado dos antigos, mas, ao mesmo tempo, esboça uma concepção cumulativa do saber, que permite um avanço. Enquanto fornece as indispensáveis marcas de humildade e respeito aos ancestrais, sem as quais sua afirmação não seria senão culpável de vaidade, Bernardo reivindica o direito de ultrapassar seus pais e de levar a reflexão até um ponto ignorado por eles. Assim, a despeito do caráter amplamente dominante da visão depreciativa do presente, considerado inferior ao passado e associado a uma vida que chega ao seu fim, desponta, por vezes, uma concepção mais otimista de um mundo que pode se “desfazer de sua velhice” e perceber a novidade como uma melhoria em vez de uma ameaça (uma crônica normanda do começo do século XIII indica que “Menores e Pregadores foram acolhidos pela Igreja e pelo povo com grande alegria devido à novidade de sua regra”). Essa atitude se amplia pouco a pouco nos últimos séculos da Idade Média, sem, no entanto, inverter as concepções dominantes. Para se limitar a alguns exemplos, a *ars nova* nomeia positivamente uma arte musical que se opõe às formas anteriores, enquanto

Marsílio de Pádua, em seu *Defensor Pacis*, utiliza a palavra “moderno” para valorizar a organização dos poderes laicos e eclesiásticos que recomenda.

O futuro, enfim, tem um peso esmagador. O Novo Testamento determina o término da espera: as desordens do fim do mundo, o Juízo Final, e depois uma eternidade feita de beatitude celeste para uns, de castigos infernais para outros. Esse futuro conhecido de antemão, objeto de esperança e de temor, é geralmente percebido como um futuro próximo, e até imediato, mesmo que seja decisivo para o funcionamento da instituição eclesial que não se possa determinar a data. Como afirma Agostinho, a história real ocorre “na sombra do futuro”. Do ponto de vista da Igreja, podemos afirmar ao mesmo tempo que o mundo avança inexoravelmente para seu fim, e que não acontecerá na história qualquer evento importante, uma vez que nada há de essencial a esperar do futuro, salvo a realização de uma escatologia anunciada. Com certeza, essa não constitui a única experiência de futuro na sociedade medieval, cujos membros estão inevitavelmente preocupados com seu destino e o de seus próximos, com sua salvação e com o futuro de suas colheitas ou de seus negócios, de suas iniciativas belicosas ou de seus projetos políticos. Para se convencer disso, basta a menção às tensões suscitadas pelo desejo de interpretar os presságios e sinais, a fim de conhecer o futuro imediato da humanidade (Jean-Claude Schmitt). Apesar da dimensão profética da Escritura e da recuperação clerical de alguns procedimentos, a Igreja medieval condena com a maior firmeza e com uma constância infalível, de Agostinho ao *Decreto* de Graciano e muito além, as práticas divinatórias e todas as atividades de adivinhos e outras anciãs que pretendem descobrir o futuro: esse é qualificado de “segredo de Deus”, que somente a Igreja é capaz de interpretar legitimamente e com a prudência necessária. Essa se arroga, portanto, o monopólio do exercício profético, ou, ao menos, o direito exclusivo de decidir sobre sua pertinência ou seu caráter diabólico (ela o tolera no caso de pessoas destinadas à santidade, integradas

à instituição, ou, por vezes, evoluindo às suas margens, o que não é sem riscos).

A divinação tem por objeto prever os eventos iminentes, na melhor das hipóteses no horizonte de uma vida individual (como no caso dos horóscopos, cuja prática se desenvolve nas elites no fim da Idade Média), o que não afeta a concepção mais ampla do devir histórico. Conforme a visão que Agostinho transmite à Idade Média, “tudo o que se passa sobre esta Terra pode estruturalmente se repetir e é em si sem importância, mas essa experiência se mostra única e de uma importância extrema na perspectiva do outro mundo e do Juízo Final”, de modo que o futuro “se colocava, por assim dizer, através de histórias empíricas, mesmo que lhe conferisse uma existência na forma de histórias finitas” (Reinhart Koselleck). Prolongamento da fase última e fundamentalmente homogênea da história (embora circunstancialmente animada de ciclos de decadência e renascimento, e fervilhando de eventos individuais tão acidentais quanto imprevisíveis), o futuro terreno da humanidade se delineia como repetição da experiência passada, enquanto a espera de um novo horizonte é projetada na escatologia. Mas, se se trata do horizonte dos fins últimos ou de esperas terrenas humanas, vemos o quanto o futuro está repleto de perigos para a Igreja. Mais que em qualquer outro tempo, ele exige um controle estrito.

Um tempo semi-histórico

A análise revela, então, uma grande ambivalência devido à coexistência de várias configurações de tempos históricos na Idade Média. Em primeiro lugar, horizonte de espera e campo de experiência se sobrepõem, essencialmente. Predomina, assim, um tempo que retorna e pretende se repetir, que deprecia o presente e valoriza o retorno a um passado considerado melhor (nesse ponto, o tempo medieval se assemelha ao tempo pré-hispânico, igualmente concebido como um declínio). Sua imagem por excelência é a Roda da Fortuna, tema introduzido na interpretação cristã da

história pela *Consolação da filosofia*, de Boécio (século VI), e amplamente utilizado na Idade Média, tanto nos textos como nas imagens (Fig. 28). Sobre a roda movida pela personificação da Fortuna, um homem se eleva ao topo do poder e, depois, mal atinge seu objetivo, é derrubado de seu trono. Assim, aquele que se eleva será rebaixado e o que é rebaixado se elevará. Além de sublinhar a instabilidade e a vaidade das coisas terrenas, a Roda da Fortuna propõe a imagem de um tempo que, inelutavelmente, reconduz ao mesmo. De certo modo, essa visão circular do tempo confina à percepção de um tempo imóvel, pois os altos e baixos da Roda da Fortuna aparecem como acontecimentos desprezíveis, e nenhum evento pode trazer verdadeira novidade, ao menos até o fim dos tempos. O tempo que retorna se transforma em um tempo que não passa. Assim, por meio do jogo de correspondências entre passado e presente – como quando Eginardo reescreve páginas inteiras de *Vidas dos doze Césares* de Suetônio para compor sua biografia de Carlos Magno – a diferença entre passado e presente tende a desaparecer, originando, finalmente, um sentimento de atemporalidade. Eric Auerbach analisou bem como essas conexões só podem se estabelecer se os fatos cronologicamente separados “são vinculados verticalmente à Divina Providência”. Essa aparece como o plano de vinculação temporal comum a todos os eventos terrenos, que permite associá-los na visão eterna de Deus, desfazendo o ordenamento cronológico do tempo histórico.

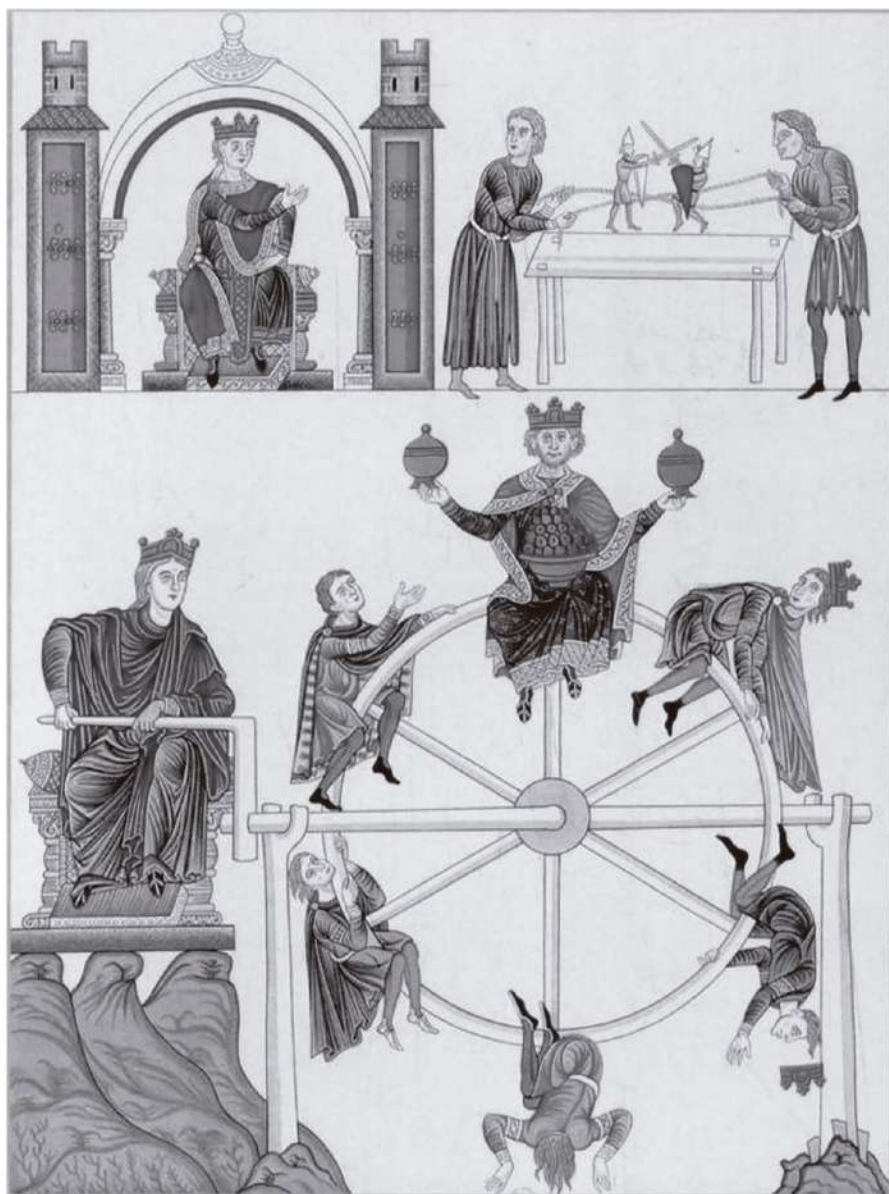


Figura 28: a Roda da Fortuna (cerca de 1180; *Hortus Deliciarum*, f. 215, manuscrito destruído em 1879, conforme G. Cames).

O tempo cristão linear e irreversível, dominado pelo horizonte de espera, é, portanto, apenas um aspecto do tempo medieval. Está essencialmente inscrito na perspectiva escatológica e tende, conseqüentemente, a consolidar a história, a imobilizá-la na espera do fim dos tempos. Contudo, podemos notar os índices de transformação, marcas excepcionais de valorização do presente ou de espera não escatológica, que se distanciam da visão

dominante do tempo, sem, todavia, originar uma concepção histórica nova. Do mesmo modo, se a consciência do instante fugaz é geralmente minimizada, em relação a um tempo imóvel ou repetitivo, ela se afirma, de maneira crescente, em particular no romance e na poesia. Guilherme de Lorris, no *Romance da rosa*, evoca o tempo “que segue noite e dia sem repousar nem parar [...] o tempo que não pode permanecer no lugar, mas segue sempre sem retorno, como a água que desce inteira e da qual nenhuma gota retorna”. Mas, por mais notáveis que sejam, essas propostas se inscrevem na continuidade do tema convencional da fragilidade das coisas humanas e da brevidade da vida, que os clérigos utilizam comumente para levar a pensar no outro mundo e na salvação. Além disso, a insistência, melancólica ou dramática, sobre o irreversível do tempo de cada vida individual pode muito bem se combinar com um tempo repetitivo, uma vez que o consideramos uma escala mais ampla, que engloba a sucessão de gerações e a história em seu conjunto. Porém, entre os séculos XIII e XV, o fato de conceder cada vez mais expressão a esse tempo de passagem da vida é um modo de legitimar e de ampliar sua experiência. Assim, mesmo que não consiga dominar a visão da história, a invasão do tempo irreversível é percebida, no fim da Idade Média, sob a forma de uma obsessão pela morte. De um modo geral, o que resulta da coexistência dessas diferentes percepções do tempo histórico é uma “dualidade da concepção do mundo” (Aaron Gourevitch). O tempo que retorna ou que não passa é consumido pelo tempo irreversível da história. Mas a Idade Média permanece dominada por um tempo semi-histórico, que combina neste mundo um pouco do tempo irreversível e muito do tempo repetitivo.

Os limites da história e os perigos da escatologia

A escrita da história

Uma análise sucinta da historiografia medieval – com base nos trabalhos de Bernard Guenée – permite confirmar essas ambivalências. O saber

histórico é seguramente importante para uma cultura fundada na memória e que situa no passado suas referências fundamentais. Benzo, bispo de Alba no século XI, indica: “se os livros dissimulam os fatos dos séculos passados, então pergunto: Os descendentes devem marchar sobre as pegadas de quem? As pessoas, semelhantes às bestas, seriam privadas de razão se não fossem informadas sobre o tempo das seis idades”. Resulta disso uma produção historiográfica que conta, entre suas obras mais difundidas, as *Histórias* de Gregório de Tours, que nos informa sobre o século VI franco, a *História eclesiástica do povo inglês* de Beda o Venerável (731), e depois, no século XIII, o *Espelho histórico* de Vicente de Beauvais e as *Grandes crônicas da França*. Essas são obras de clérigos – bispos (como Gregório de Tours), monges trabalhando comumente em equipe nos mosteiros especializados nesse tipo de produção (como a Abadia de Saint-Denis, principal centro historiográfico da monarquia francesa) ou frades mendicantes (como o dominicano Vicente de Beauvais) –, antes que autores laicos entrem em ação no fim da Idade Média (como Froissart ou Felipe de Commines) e que Carlos VII – em breve seguido por outros soberanos – crie, em 1437, a função de cronista da França. Junto aos *Anais* (que põem em evidência os anos sucessivos e indicam os eventos correspondentes) e *Histórias* (que oferecem uma narrativa mais aprimorada), o gênero mais eminente é o das *Crônicas universais*, que apresentam a história desde a criação do mundo até o momento da redação da obra. Existem também, a partir do século XII, histórias mais locais, regionais, urbanas, e mesmo exprimindo o problema genealógico de uma linhagem nobre, como a *História dos condes de Anjou*.

A crônica universal parece dar corpo à história cristã linear. Contudo, isso está longe de ser certo, tanto é que uma cronologia unificada fundada na Encarnação se impõe apenas muito tardiamente. Por muito tempo, a historiografia medieval a ignora: a maior parte das crônicas universais se organiza em função da sucessão dos imperadores, e o *Espelho histórico* de Vicente de Beauvais faz ainda dos reinos imperiais o eixo de sua cronologia.

Mas, pouco a pouco, e, sobretudo, a partir do século XIV, o recurso à era da Encarnação se generaliza, contribuindo, assim, para integrar o conjunto dos fatos em uma cronologia unificada. Para conseguir isso – e a despeito de erros pontuais –, um grande esforço é necessário para estabelecer genealogias reais, imperiais e pontificais, listas de soberanos e de grandes personagens (diferenciados, então, por números), e para datar precisamente os reinos que serviam de referência às obras históricas anteriores. Os historiadores medievais se tornaram, assim, “virtuoses da cronologia”, e “o grande feito da erudição medieval foi situar todos esses dados dispersos na única era da Encarnação” (Bernard Guenée). A produção de uma cronologia assim unificada é um instrumento suscetível de consolidar uma visão linear da história, mas é claro que não a pressupõe necessariamente.

A despeito desses avanços, a historiografia medieval se depara com sérios limites. As bibliotecas medievais permanecem pouco fornidas de textos históricos e, salvo os poucos *best-sellers* mencionados precedentemente, as obras, em particular as mais recentes, circulam em número muito reduzido, mesmo que a produção maior de manuscritos, entre os séculos XIII e XV, ofereça uma melhora sensível. As fontes são igualmente restritas: o recurso aos arquivos é excepcional e se limita, na melhor das hipóteses, àqueles localizados na instituição em que o historiógrafo trabalha. Os livros de história são, então, essencialmente, compilações de obras anteriores, complementadas pelo testemunho dos autores e de contemporâneos que puderam interrogar. Enfim, ignora-se quase toda a crítica de fontes, e os critérios da verdade histórica são, sobretudo, a verossimilhança e a autoridade da fonte de informação (princípio acrítico segundo o qual o valor de uma narrativa equivale ao prestígio de seus autores, reais ou supostos). Além disso, se a história é um saber considerado importante, não é um ofício independente. Tampouco é uma disciplina universitária e sequer é ensinada entre as artes liberais (onde se encontram especialmente a astronomia, a gramática e a retórica). Os objetivos consignados ao

conhecimento histórico limitam igualmente seu alcance: ela deve ensinar e edificar (e acessoriamente distrair), quer dizer, servir de exemplo. Quer se utilize ou não a fórmula da *historia magistra vitae*, que circula de Cícero até o século XVIII, é dessa concepção que provém a historiografia medieval. Não poderia ser diferente em um regime de historicidade que sobrepõe experiência e espera, e ignora, portanto, toda verdadeira separação entre o passado e o presente. É por isso que a história pode pretender tirar do passado as lições aplicáveis nas situações idênticas que o presente faz retornar.

Percebemos, então, o maior limite das concepções da história na Idade Média (sem falar do fato de que o único ator verdadeiro dessa história é Deus, os humanos sendo apenas os instrumentos através dos quais se realiza o plano divino). A ausência de separação clara entre o ontem e o hoje projeta sem reserva o presente no passado e reciprocamente. Os personagens históricos refletem como os contemporâneos dos cronistas. Atribui-se aos antigos romanos a ética cortês da cavalaria do século XII, enquanto os artistas vestem os heróis da Bíblia e da Antiguidade como clérigos medievais ou cavaleiros encerrados em suas armaduras. Do mesmo modo, ao contrário, o passado pode se projetar no presente, fazendo de uma luta contemporânea a repetição de um combate bíblico. Assim, “a consciência histórica, na medida em que podemos empregar esse termo para a Idade Média, permanecia, essencialmente, anti-histórica. Daí vem esse traço inerente da historiografia medieval – o anacronismo” (Aaron Gourevitch). A despeito de um certo desenvolvimento da cultura histórica, sobretudo entre os séculos XII e XV, a historiografia revela a mesma ambiguidade que a concepção medieval dos tempos históricos. Ela se funda, essencialmente, em uma visão acrítica e anti-histórica, pois, inscrita em um tempo repetitivo ou imóvel, esforça-se para diferenciar o passado e o presente. A historiografia medieval é, portanto, separada de nossa própria concepção da história por uma dupla ruptura: a sistematização de regras de

crítica do documento histórico (a partir do século XVII) e a instauração (um século mais tarde) de um regime moderno de historicidade, fundado na distância entre experiência e espera, e permitindo, portanto, tornar o passado um objeto de estudo independente.

A iminência (postergada) do fim dos tempos

A repercussão suscitada pelo Apocalipse de João na cultura medieval é considerável, tanto na teologia como na arte, das suntuosas miniaturas dos comentários de Beato de Liébana (Fig. 29) até às tapeçarias de Angers (século XIV). Contudo, importa precisar que o Apocalipse não concerne unicamente ao fim do mundo: é lido pelos exegetas como uma recapitulação simbólica da história da salvação, onde se misturam passado, presente e futuro da Igreja (a partir de 1100, precisa-se inclusive que somente os últimos capítulos, a partir do décimo-quinto, referem-se ao Juízo Final). Na Idade Média, Apocalipse não é, portanto, sinônimo de escatologia, termo que convém, além disso, distinguir claramente da noção de milenarismo. A escatologia (do grego *eschata*, as coisas últimas) designa o que tem relação com o fim do mundo e com o Juízo Final, como são anunciados pelo Novo Testamento e pela tradição. O milenarismo é uma variante da escatologia, nesse sentido que espera um futuro associado à fase última da história universal; mas, longe de esperar apenas o fim dos tempos e a destruição do mundo, anuncia previamente o reino de Cristo sobre a Terra, estabelecendo para todos os humanos uma ordem paradisíaca de paz e de justiça.

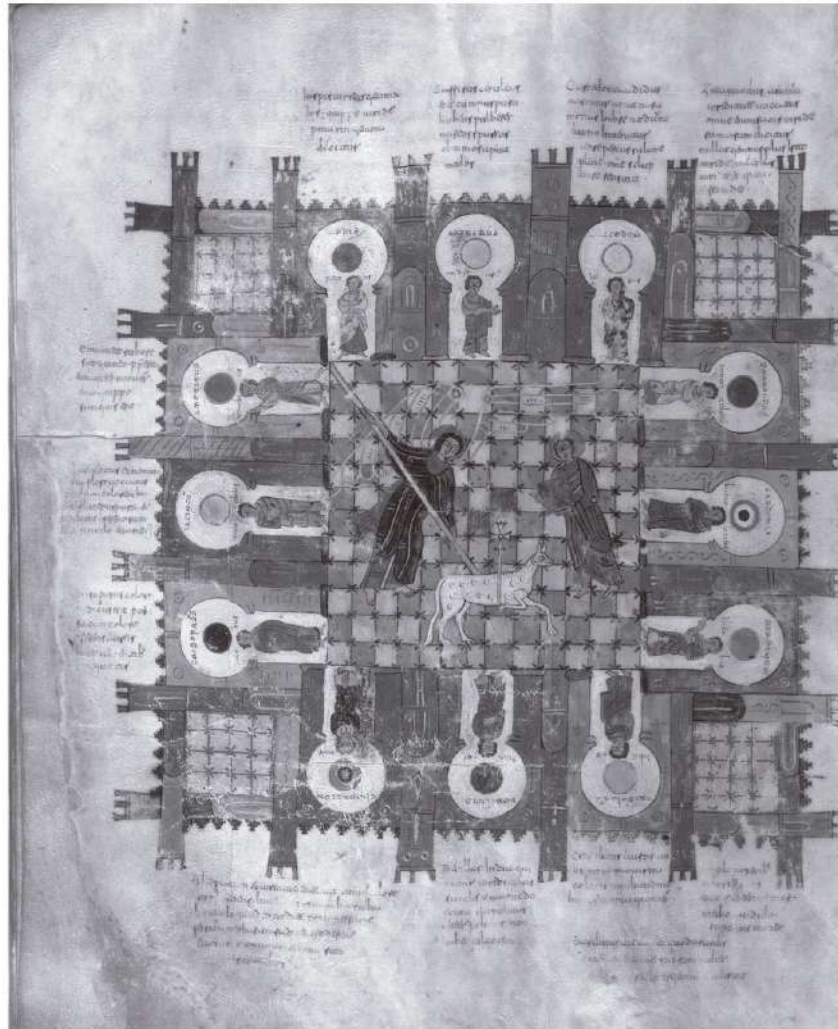


Figura 29: A Jerusalém celeste no Comentário do Apocalipse de Beato de Liébana (cerca de 950; Madri, Biblioteca Nacional, ms. Vit. 14-2, f. 253 v.).

A distância considerável entre essas duas versões da espera – uma que vê neste mundo apenas destruição e transfere toda promessa positiva para o outro mundo; a outra que inscreve seu otimismo na Terra – deriva de uma divergência de interpretação do capítulo 20 do Apocalipse. Seus versículos 3 e 4 indicam que, no término da primeira ressurreição, o diabo será acorrentado e que, então, começará o reino dos justos com Cristo durante mil anos (*millenium*), após o qual ocorrerão a segunda ressurreição e o Juízo Final. Se, conforme a expressão e análise de Guy Loblrichon, o Apocalipse é “uma famosa marca de foto” cuja retomada e fechamento exigiram longos

esforços dos teólogos da Idade Média, isso é muito particularmente verdadeiro para esses versículos. Com efeito, sua interpretação literal, imediata, parece dar razão aos milenaristas atuais, e é por isso que a Igreja, julgando essa leitura eminentemente perigosa, dedicou-se a impor outras. Agostinho, a quem cabe um papel determinante na matéria, afirma, em *A cidade de Deus*, que a primeira ressurreição mencionada pelo texto santo corresponde à Encarnação (pois o batismo permite, então, aos humanos renascerem na graça). Em consequência, o *millenium* é o tempo presente da Igreja, reino terreno dos justos com Cristo, apesar da presença de pecadores e ímpios que a perseguem. Não é um período da história a vir, mas sua fase atual, destinado a encerrar com o Juízo Final. Aqui, uma interpretação literal da proposição de Agostinho poderia conduzir a fixar no ano 1000 o término do *millenium* e, portanto, o fim dos tempos. Mas Agostinho toma o cuidado de conciliar sua interpretação com a indicação evangélica conforme à qual “ninguém conhece o dia nem a hora”, acrescentando que os “mil anos” do Apocalipse não significam uma duração precisa, mas designam simbolicamente um tempo perfeito cuja duração permanece ignorada pelos humanos. Enfim, a partir do século XI, outra interpretação identifica a primeira ressurreição com aquela dos justos no fim dos tempos, de modo que o *millenium* é excluído da temporalidade terrena e englobado na do Juízo Final.

A escatologia oficializada pela Igreja se caracteriza, portanto, pela espera do fim do mundo e de eventos dramáticos que devem precedê-lo. Além de numerosos cataclismos naturais e a inundação de Gogue e Magogue – dois povos mantidos até então prisioneiros no Oriente –, é, sobretudo, o anticristo que polariza essa espera.

Evocada na Epístola de João, essa figura toma consistência em um comentário de São Jerônimo, e depois em numerosos tratados medievais, dos quais se destacam o do Monge Adson de Montier-en-Der, redigido em 954 e destinado a uma ampla difusão a partir do século XII. A propósito

desse personagem de origem supostamente judaica, sem dúvida nascido na Babilônia, que é, sob todos os aspectos, o contrário de Cristo, sua réplica maléfica, a ponto de ser qualificado de “filho do diabo”, os clérigos calculam que seu reino de três anos e meio será marcado por grandes desordens e pela perseguição de cristãos e que, após sua morte, sobre o Monte das Oliveiras em Jerusalém, a humanidade não terá mais que alguns dias para viver antes do Juízo Final. Em consequência, as catástrofes observadas, os conflitos e os problemas vividos na Idade Média são regularmente interpretados como signos precursores da vinda do anticristo, e mesmo como manifestações de sua presença. Sendo o anticristo “a figura central do evento escatológico” (Bernhard Töpfer), uma leitura assim dos fatos presentes mantém, ao longo da Idade Média, o sentimento da iminência do fim dos tempos.

Por analogia com os seis dias da criação, considera-se que o mundo deve durar 6 mil anos (um dia para Deus valendo mil anos). Fundando-se na palavra evangélica que associa a vinda de Cristo à última hora (ou seja, o ano 5500 a partir da criação), os primeiros cristãos fixam o fim do mundo no ano 500, o que pode explicar algumas inquietudes escatológicas verificadas em 493-496. Contudo, é com o objetivo de neutralizar essa interpretação literal dos seis dias de Deus que Agostinho propôs sua concepção das seis idades do mundo, enquanto outros autores, após Eusébio de Cesareia, adotam outro cálculo, adiando o fim do mundo até 800. Um pouco mais tarde, Beda o Venerável retoma novamente os cálculos e situa a Encarnação em 3.952 após a criação, recusando-se, como Agostinho, a quantificar a duração do mundo. A história dos cálculos cristãos parece ser, assim, a dos rejuvenescimentos sucessivos do mundo, que são adiamentos do prazo escatológico. Mas certas particularidades do calendário podem também aumentar a febre; e Abão de Fleury registra que “em quase todo mundo o rumor era que, quando a Anunciação coincidisse com o Sábado santo, sem dúvida alguma seria o fim do mundo” (essa conjunção se deu em

970, 981, 992, 1065 e 1250; ela caracteriza também o ano 1, que Dionísio o Exíguo escolhe, sem dúvida por essa razão, como referência da era cristã).

No século X, o Abade Odão de Cluny está convencido da vinda próxima do anticristo, mesmo que, como vimos, o ano 1000 não focalize mais que outras datas as preocupações escatológicas. No século XII, as primeiras cruzadas ocorreram em um clima de espera do fim do mundo, “em vista dos tempos próximos do anticristo”, como Guiberto de Nogent faz com que digam ao Papa Urbano II; do mesmo modo, os conflitos entre o papa e o imperador são comumente considerados, especialmente por Otão de Freising, anunciadores inquietantes dos tempos últimos. O século XIII não é menos escatológico: entre 1197 e 1201, o rumor é que o anticristo já nasceu; pouco depois, Frederico II é um candidato a esse papel, e 1260 presencia, especialmente na Itália, diversos movimentos de penitência, especialmente o de flagelantes, suscitado em Perúgia por Raniero Fasani, enquanto, no fim do século, o médico Arnaud de Villeneuve, em seu tratado sobre o anticristo, considera que sua vinda é iminente. A Peste Negra de 1348 revive a inquietude e suscita um novo movimento de flagelantes que se esforçam para aplacar a cólera divina e para conjurar a ameaça de destruição do mundo (cf. Fig. 24). Durante o Grande Cisma que divide a Igreja entre 1378 e 1417, cada papa é qualificado de anticristo por seus adversários, enquanto as profecias pululam. Por volta de 1380, o dominicano catalão Vicente Ferrer anuncia que o cisma durará até a chegada do anticristo; em sua pregação, que agita as multidões da Europa meridional, ele exorta os fiéis a fazerem penitência diante da iminência do fim do mundo, e sugere, em uma carta ao papa, que o anticristo poderia ter já 9 anos. Enfim, o próprio Lutero não cessa de repetir que o fim dos tempos é no ano seguinte, e o anticristo é um tema onipresente nas polêmicas suscitadas pela reforma protestante. Assim, se existe ciclos breves, durante os quais a febre escatológica aumenta e depois diminui, na longa duração medieval, a espera escatológica não parece se fortalecer nem diminuir, parecendo, em vez disso, constante.

A espera escatológica, do modo como a Igreja a estrutura, integra-se, até certo ponto, em seu ensinamento e em sua pastoral (mesmo que não seja sempre fácil dissociar escatologia e milenarismo, e que muitos movimentos recém-evocados tenham tons milenaristas). Sob essa ótica, a iminência do fim dos tempos não convida, de modo algum, a transformar as realidades sociais, mas, sobretudo, a fazer penitência e a renunciar urgentemente a seus pecados. O futuro ameaçador da escatologia é uma advertência urgente, em favor da salvação da alma e em benefício da Igreja, que é sua melhor garantia. A espera do fim do mundo é, portanto, um fator de integração social, que reforça a dominação da Igreja, ao menos enquanto nenhuma data precisa nem qualquer cenário muito detalhado são fixados. Num caso assim, a escatologia arriscaria, ao contrário, tornar-se “um fator de desintegração”, retirando da Igreja o controle desse futuro que se tornou muito próximo, e mesmo minando a necessidade de instituições terrenas. Ainda que seja claro que a Igreja, que “deseja se perpetuar no tempo” (Claude Carozzi), deve controlar as tensões escatológicas, a oposição crucial talvez não seja entre os perigos de uma escatologia imediata e o adiamento do fim do mundo para um tempo distante que diminuirá a tensão. O objetivo para a Igreja consiste, em vez disso, em eliminar toda profecia datada, a fim de pôr em cena um futuro próximo, porém indistinto, e, por consequência, sempre suscetível de ser diferido. Essa estratégia de uma iminência constantemente adiada pode funcionar na medida em que a certeza da predição no tempo longo é mais importante que a justeza ou inadaptação de expectativas imediatas. É necessário, sobretudo, que a Igreja guarde o monopólio da “organização desse fim do mundo que não chega, de forma que possa se estabilizar sob a ameaça de um fim do mundo possível e na esperança da parusia [retorno de Cristo]”. Com base nessa afirmação, Reinhart Koselleck declara que o futuro escatológico não corresponde ao fim de um tempo concebido como linear, mas se integra, de fato, ao tempo presente, como elemento constitutivo da estabilidade da Igreja e de sua dominação.

A subversão milenarista: o futuro, aqui e agora

A despeito de tudo, o esforço da Igreja para dominar o tempo escatológico e se arrogar o controle das profecias é apenas parcialmente coroado de sucesso. As tendências milenaristas, ativas em meio aos primeiros cristãos em ruptura com o mundo romano, e depois eficazmente amordaçadas por Agostinho, não cessam de repercutir. Com certeza, a esperança milenarista de outro futuro terreno nem sempre assumiu tons contestadores, como indica o tema do último imperador que, nos séculos X-XI, anuncia um longo reino de paz, durante o qual ele deve converter o mundo inteiro ao cristianismo. Mas, durante a Idade Média central, o risco se torna maior. Por volta de 1110, Tanchelm de Flandres subleva as multidões por sua violenta crítica ao clero. Sem dúvida, ele oferece a seus discípulos a esperança de formar neste mundo uma comunidade perfeita, liberta do pecado; mas o caráter escatológico de seu movimento permanece difícil de estabelecer, a despeito das acusações que fazem dele um precursor do anticristo. Já Êon da Estrela, submetido ao Concílio de Reims em 1148, é acusado de pretender ser um novo Cristo, vindo para julgar os vivos e os mortos. Uma das figuras mais importantes para o milenarismo medieval é sem dúvida alguma Joaquim de Fiore, abade de um mosteiro cistercienses da Calábria, morto em 1202. Compartilhando um sentimento de iminência do fim dos tempos, declara a Ricardo, Coração de Leão, que vem consultá-lo, que o anticristo já nasceu e que se tornará papa. Mas sua maior contribuição consiste em dividir a história em três épocas: a passada, do Pai (o Antigo Testamento), a presente, do Filho (o Novo Testamento), e a futura, do Espírito, durante a qual os crentes alcançarão a plenitude da revelação divina. Joaquim, animado sobretudo por um ideal monástico tradicional, não associa explicitamente ao *millenium* essa terceira idade, muito breve, mas apresenta-a como a realização perfeita de uma Igreja espiritual, sob o impulso de duas novas ordens religiosas que substituem a antiga hierarquia eclesiástica.

Se os escritos de Joaquim de Fiore alcançam mais tarde um grande sucesso, em particular, em meio aos franciscanos, convencidos de formar, com os dominicanos, as duas ordens da profecia, vários autores influenciados por ele, especialmente em meio aos franciscanos espirituais, radicalizam suas teorias. Gerardo de Borgo San Donnino proclama em sua *Introdução ao evangelho eterno*, publicada em 1254 em Paris, que o Evangelho do Espírito Santo anunciado por Joaquim anulará o Antigo e o Novo testamentos. Essas ideias inspiram diferentes movimentos, como o dos Frades Apostólicos, surgido em Parma por volta de 1260, dirigido inicialmente por Gerardo Segarelli, até sua morte na fogueira em 1300, e depois por Fra Dolcino, que confia a seus discípulos a missão de salvar as almas durante os últimos dias do mundo. Apesar de suas variantes, esses movimentos denunciam toda Igreja institucionalizada (dita carnal) e pretendem aniquilá-la para estabelecer outra Igreja (dita espiritual), destinada a permanecer sob a condução direta do Espírito Santo até o fim dos tempos. No começo do século XIV, Ubertino de Casale, que incita a crítica da Igreja carnal a ponto de qualificar o Papa Bonifácio VIII de anticristo, consolida a transgressão joaquimita equiparando a terceira época do Espírito Santo a uma sétima idade que ele acrescenta à periodização agostiniana da história. Nesse ponto, todo esforço clerical de contenção do perigo milenarista colapsa e Ubertino pode anunciar para a humanidade um futuro, com duração estimada de seis ou sete séculos, que verá o triunfo de uma Igreja purificada, realizando o ideal da pobreza absoluta dos espirituais e a conversão da maior parte dos judeus e pagãos.

O ponto culminante do milenarismo medieval é, sem dúvida, atingido na Boêmia com a insurreição hussita. Em 1429, uma parte do movimento lançado por Jan Hus, condenado à fogueira por heresia pelo Concílio de Constança em 1415, radicaliza-se, anunciando que Deus tinha de aniquilar todos os humanos, com exceção daqueles que encontrassem refúgio no Monte Tabor e nas cinco cidades tomadas pelas concepções hussitas. Em

1420, os “taboritas” radicais se arrogam a missão de erradicar o mal sobre a Terra e de combater pelas armas aqueles que se opusessem ao estabelecimento do reino de Cristo: “os frades taboritas devem se vingar a ferro e fogo dos inimigos de Deus e de todas as cidades, aldeias e vilarejos”, diz seu regulamento, precisando ainda que “nesse tempo do fim dos séculos, que se chama dia da vingança, Cristo chegou secretamente, como um ladrão”, para “instituir neste mundo sua Igreja”. Em sua visão, o pecado não existe, a instituição eclesial e os sacramentos são inúteis, toda autoridade secular é banida, a servidão e os impostos são suprimidos, enquanto a comunidade de bens e a fraternidade espiritual se impõem a todos: “ninguém constrangerá outros ao que quer que seja, pois todos estarão entre iguais, irmãos e irmãs”. Mas, em 1421, os moderados prevalecem em Tabor e derrotam militarmente os dissidentes milenaristas. A importância desse movimento é, porém, notável, em razão de seu impacto popular e de sua radicalidade que, admitindo o emprego da força, assume uma dimensão propriamente revolucionária.

Esse exemplo não é, de modo algum, sem posteridade, e identificamos sua repercussão quando Thomas Müntzer assume a liderança dos camponeses revoltados em 1525 e anuncia a realização em Mühlhausen, na Turíngia, da Jerusalém celeste sobre a Terra. Ademais, o milenarismo se prolonga muito além e Eric Hobsbawm chamou a atenção para a importância desse filão até nos movimentos populares radicais dos séculos XIX e XX, especialmente na Itália e na Espanha. O milenarismo participa, portanto, de uma visão ambiciosa, e mesmo revolucionária, de mudança social, capaz de conferir uma confiança absoluta em um mundo novo, mas que, por isso mesmo, não é desprovido de debilidades, uma vez que leva a crer que esse mundo ideal poderá advir sem esforço, durante o Grande Dia, pelo efeito da vontade divina. É somente no mundo colonial que identificamos a repercussão do milenarismo, como durante a rebelião tzeltale-tzotzile-chole de Chiapas em 1712. A insurreição é, com efeito, inspirada pela jovem tzeltale Maria

Candelaria que transmite as mensagens da Virgem ordenando a seus fiéis que destruam a dominação colonial e instaurem uma ordem justa e uma igreja indígena (Antonio García de León). Aqui também é em nome de Deus (ou da Virgem) e de sua justiça que uma nova ordem terrena se estabelece, mas não é certo que encontramos nesse caso uma referência precisa às concepções escatológicas medievais e ao *millenium*.

Forma medieval da utopia, o milenarismo permite a manifestação de um desejo de transformação social radical. Em se tratando de um mundo no qual a Igreja e a sociedade constituem realidades coextensivas, não surpreende que a revolta contra a ordem estabelecida tome uma forma que chamaríamos hoje “religiosa”. Do mesmo modo, uma vez que a Igreja controla estreitamente as estruturas temporais dessa sociedade, não nos surpreendemos de ver que essa contestação subverte justamente a ordem dos tempos, aspecto tão importante de sua dominação. Apesar das múltiplas opções intermediárias, duas visões radicalmente opostas do fim dos tempos se confrontam. Na escatologia da Igreja, a espera por um fim do mundo iminente, mas constantemente adiado, transforma-se paradoxalmente em garantia de um presente estável, governado pela instituição eclesial. O milenarismo, ao contrário, reabre o futuro da história, acrescentando uma terceira idade aos dois testamentos ou uma sétima época à periodização agostiniana. Acelerando os tempos e projetando o reino celeste de Cristo no presente terreno dos humanos, esboça uma visão histórica aberta à promessa de um futuro novo.

Conclusão: um tempo semi-histórico, consumido pela história

Apesar das contradições, contestações milenaristas e esboços de tempos diferentes, a Igreja ordena o essencial das estruturas temporais da sociedade medieval. Os sinos que ela faz soar ritmam as atividades de cada dia; a proibição do trabalho dominical escande a semana; o ciclo anual da liturgia fornece uma referência essencial para toda a vida social, assim como

a cronologia ordenada pela Encarnação de Cristo. Assim, a despeito das fricções com o tempo agrícola dos produtores, com o tempo indeterminado dos torneios, com o tempo dos comerciantes, que inaugura timidamente uma medida horária vinculada ao trabalho artesanal, ou ainda com uma história profana calcada na sucessão de impérios e reinos, o tempo dominante do feudalismo é o tempo da Igreja. Esse é um dos traços notáveis do papel que ela exerce na sociedade medieval, pois não apenas os tempos dos quais ela dá a medida fornecem as estruturas e referências da maior parte das atividades sociais, mas informam também a visão do mundo e de seu devir.

É necessário ainda nuançar essa conclusão. Por mais cristianizado que seja, o tempo impõe, finalmente, à sociedade medieval apenas uma restrição relativa. Salvo o domingo e os dias de festa importantes, a maior parte dos aldeões ignora, sem dúvida, em que dia vive, de modo que, no caso em que alguma necessidade particular imponha saber, é-lhes necessário consultar o cura, especialista do tempo. Tampouco conhecem a hora do dia, na melhor das hipóteses qualificada em relação a um sistema flexível e pouco preciso, ou o ano (sem falar do fato de que “os humanos dessa época não pensavam comumente por números de anos ou, menos ainda, por números claramente calculados conforme uma base uniforme”; Marc Bloch). Um modo assim de apreender o tempo é praticamente impensável para uma pessoa moderna, que não pode viver sem saber a data e a hora exatas e que, sem agenda, é inapta para a vida social. *A fortiori*, é difícil imaginar que as pessoas comuns da Idade Média não soubessem exatamente sua idade (estima-se, muitas vezes, aproximativamente por dezenas, indicando nos documentos que se tem 30, 40 ou 50 anos) e que ignorassem também provavelmente sua data de nascimento. A despeito de sua importância, o tempo talvez não seja a estrutura mais restritiva da sociedade medieval, hipótese que será conveniente precisar após termos examinado a organização espacial.

É necessário sublinhar o caráter contraditório do tempo medieval. Como todas as sociedades tradicionais, a Idade Média é dominada pelo passado, referência ideal e legitimação de fatos presentes; mas se lhe acrescenta o peso esmagador do futuro, sob a forma da espera escatológica de outro mundo eterno ou da esperança milenarista do paraíso sobre a Terra. Além disso, combina o tempo irreversível de uma história santa que avança linearmente de seu começo ao seu fim e um tempo anti-histórico que não passa ou que, constantemente, retorna ao mesmo. Debatendo-se entre cronologia e eternidade, o tempo do feudalismo é semi-histórico. Essa sociedade valoriza o passado e só pode pensar a novidade como retorno ou renascimento, permanecendo, portanto, estranho à noção moderna de história, que se impõe no fim do século XVIII. Contudo, a despeito dessas diferenças fundamentais, a visão linear e orientada do tempo cristão prepara de um certo modo a afirmação do sentido moderno de história. A história abstrata dos filósofos do Iluminismo parece, ademais, uma versão laicizada da Providência Divina. E enquanto a escatologia vê a Cristandade avançar na direção do fim dos tempos e do Juízo Final, a Modernidade pensa uma humanidade marchando confiantemente na direção de um fim anunciado, que a consolidará no melhor dos mundos possíveis – triunfo autoproclamado do capitalismo ou os dias seguintes radiantes do comunismo. Há, portanto, em um tempo medieval anti-histórico, mas já consumido pela história, uma alavanca de liberação potencial perante a tradição, do passado e de sua repetição sob a forma de renascimentos sucessivos, uma força que participa provavelmente da dinâmica ocidental do feudalismo e de sua própria superação.

CAPÍTULO II

A ESTRUTURAÇÃO ESPACIAL DA SOCIEDADE FEUDAL

Como o tempo, o espaço é uma dimensão fundamental de toda realidade humana, e os historiadores devem estar atentos tanto ao desdobramento temporal dos fatos sociais quanto à sua distribuição espacial. Além disso, o espaço não é um recipiente inerte, nem mesmo uma noção intemporal evidente, de modo que convém analisar as estruturas próprias do espaço feudal, seja a organização material do espaço social ou as representações que lhe dão sentido e consistência. De fato, o próprio emprego da noção de espaço parece problemático, pois na Idade Média esse conceito é desconhecido, ao menos no sentido em que o entendemos, quer dizer, como espaço contínuo e homogêneo, infinito e absoluto (esse último termo indica que a homogeneidade do espaço, independente dos objetos que contém, não é afetada por eles). Adotando uma concepção do mesmo tipo que a de Aristóteles, a Idade Média prefere a noção de *lugar*, definido como recipiente de coisas que se encontram nele. A dimensão espacial não preexiste, portanto, às realidades que ela contém e não pode ser concebida independentemente delas. É somente a partir de coisas existentes e de seus valores respectivos que é possível pensar o lugar que as engloba (ademais, a palavra *spatium* designa principalmente o intervalo entre dois objetos). “O lugar é o local onde se está”, diz Isidoro de Sevilha em suas *Etimologias*: essa fórmula basta para definir o pensamento medieval do espaço, e nos lembra

do trabalho necessário de decalagem em relação à nossa própria visão, sempre essencialmente cartesiana e newtoniana.

A natureza aristotélica ou não dessas concepções importa muito pouco. Por outro lado, sua adequação às necessidades da organização da sociedade é decisiva. “Na Europa feudal, o espaço não era concebido como contínuo e homogêneo, mas como descontínuo e heterogêneo, no sentido de que era em cada lugar polarizado (certos pontos sendo valorizados e sacralizados em relação a outros, percebidos – a partir dos primeiros e relacionados a eles – como negativos). Uma multitude de processos e marcadores estava em ação para singularizar cada ponto e se opor a toda possibilidade de equivalência ou de permutação”: seguiremos aqui as análises de Alain Guerreau que tendem a mostrar que essa lógica espacial é um elemento fundamental do feudalismo, sistema cuja síntese organizativa foi definida como “encelulamento” e cuja forma de dominação requer a fixação tendencial das pessoas ao solo.

Um universo localizado, fundado no vínculo ao solo

Rede paroquial e reunião das pessoas em torno dos mortos

Já analisamos na primeira parte a reorganização do habitat e a reunião das pessoas (*congregatio hominum*) que, em ritmos variáveis conforme as regiões, ocorre, essencialmente, entre a segunda metade do século X e o fim do século XI. O encelulamento é um processo multiforme que ao mesmo tempo engloba as pessoas nas estruturas novas do senhorio, origina as aldeias cuja rede cobre, então, os campos ocidentais e, sobretudo, leva à constituição de comunidades de habitantes, que se tornam a estrutura essencial na qual se organiza a atividade produtiva e na qual se insere a relação de dominação senhorial. Mas se o castelo polariza muitas vezes o reagrupamento da população aldeã, é necessário dar lugar igualmente à Igreja, na medida em que a instauração da rede paroquial acompanha a formação de senhorios e de comunidades aldeãs. Durante a alta Idade

Média, a palavra “paróquia” (*parrochia*) designava, em primeiro lugar, os prédios de cultos (como o termo “basílica”), e não as extensões territoriais. Certamente, em algumas regiões, existiam subdivisões de dioceses (por exemplo, as *pieve* italianas), mas se tratavam de unidades muito vastas, garantindo apenas uma fraca estruturação das populações rurais. E mesmo que algumas entidades pudessem já, em certos lugares, assemelhar-se ao que se chamará mais tarde paróquias, uma visão de conjunto – a única que importa nessa matéria – obriga a uma constatação clara: “por volta do ano 1000, a rede regular de paróquias não existe” (Robert Fossier).

E mais tarde, juntamente com o reagrupamento das populações em aldeias, instaura-se a rede paroquial que, nos séculos XII-XIII, termina cobrindo toda a Europa Ocidental. Sem dúvida, o processo é mais precoce na Itália, favorecido pelas subdivisões já existentes e pela antiguidade da cristianização. Mas lá, como no norte, onde o processo é mais tardio, é necessário reagir ao desenvolvimento do mundo rural, à extensão das zonas habitadas e cultivadas, que multiplica capelas e lugares de cultos secundários malregulamentados, quando não são diretamente controlados pelos senhores laicos. A formação da rede paroquial supõe, portanto, um duplo processo: por um lado, o desmembramento de estruturas antigas, com a *pieve* italiana, e a construção de edificações de culto associados aos novos centros de povoamento; e, por outro, a restituição das Igrejas e dízimos em posse dos laicos. O resultado é a formação de um conjunto de territórios paroquiais bem definidos, contíguos uns aos outros, controlados pela autoridade diocesana e centrados na Igreja que constitui o núcleo de uma aldeia novamente formada (mesmo que, como vimos, paróquia, senhorio e aldeia raramente coincidam). Assim, a instauração da estrutura paroquial – incomparavelmente mais estável do que o assentamento de locais castrais e do que a distribuição de poderes senhoriais – aparece como um elemento fundamental do encelulamento, que contribui para a estabilidade das

populações rurais e, portanto, à solidez do vínculo entre as pessoas e seu lugar, indispensável ao funcionamento da dominação feudal.

O castelo e a Igreja, portanto; mas “antes de tudo, os mortos” (Robert Fossier). A transformação das práticas funerárias é o sinal mais claro da mutação radical que afeta a organização do mundo rural durante a Idade Média. Na Antiguidade romana, os mortos, considerados impuros, eram enterrados fora das cidades e longe dos espaços habitados. O culto cristão de relíquias, e, portanto, o sepultamento de corpos santos nas igrejas urbanas, constituiu uma primeira infração a essa regra, suscitando a reprovção enojada dos pagãos. Mas, quanto aos mortos comuns, os cristãos, inicialmente, seguiram o uso antigo, mesmo que alguns fiéis buscassem um sepultamento privilegiado *ad sanctos*, quer dizer, próximo de relíquias santas das quais esperavam a proteção. Durante a alta Idade Média prevalece uma grande diversidade de usos funerários, associada a um relativo desinteresse da Igreja por essa questão. Conforme Agostinho, as práticas funerárias constituem costumes sociais, úteis à consolação dos vivos, mas sem efeito para a salvação da alma e, portanto, indiferentes do ponto de vista da Igreja. Além do sepultamento *ad sanctos*, constatamos o desenvolvimento de necrópoles em campo aberto (os *Reihengräber* germânicos), assim como a abundância de sepulturas fora de toda estrutura coletiva, nas casas ou nos terrenos privados. Em suma, não existe, então, um tratamento coletivo e sistemático dos mortos pela Igreja.

A época carolíngia marca uma primeira etapa importante, caracterizada pela afirmação da extrema-unção, pelo desenvolvimento da liturgia dos defuntos (ritual de funerais, missa para os defuntos, serviço dos mortos) e pela instauração dos primeiros lugares coletivos de sepultura próximos às zonas habitadas. Verifica-se, então uma aproximação entre habitat e zonas funerárias, mas não existe sempre uma regra estrita e o uso das sepulturas isoladas perdura. O processo se acelera no século XI e a instalação do cemitério em torno da igreja se generaliza (por vezes, é ela que é construída

sobre sepulturas preexistentes). Assistimos, portanto, a um reagrupamento geral dos mortos em um lugar único (em torno da igreja ou no interior dela, privilégio buscado pelos clérigos e aristocratas) e a uma instalação dos mortos no centro do habitat, tanto rural quanto urbano (posição que ocuparão na Europa até o século XVIII, quando o discurso higienista e, mais profundamente, a degradação das estruturas feudais os reconduzirão para fora das cidades e burgos). Ao fim de um processo que inicia no século VIII e se completa depois do século XI, os vivos se encontram, então, reunidos em torno dos mortos (Il. 11).

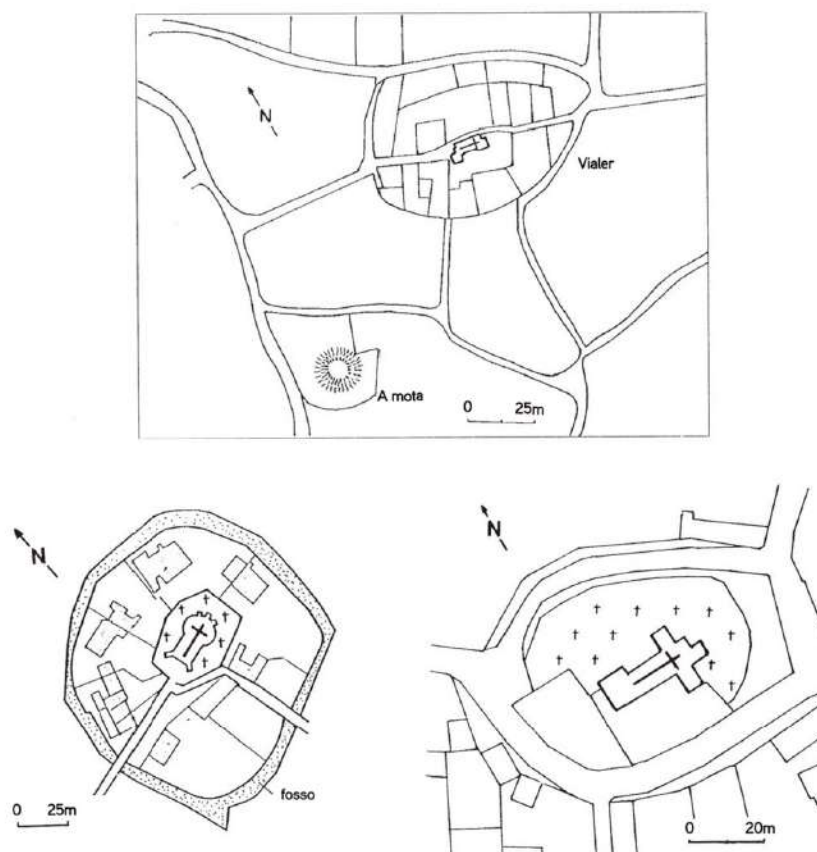


Ilustração 11: O reagrupamento das populações em torno da igreja e do cemitério: alguns exemplos no Gers.

A instauração do cemitério paroquial leva, assim, à inversão completa da posição inicialmente adotada após Agostinho. A Igreja assume, a partir de

então, de maneira sistemática, o tratamento dos defuntos e lhes garante um lugar central (material e simbolicamente) no espaço social. Isso é evidenciado pela criação de um novo ritual, verificado a partir do século X: a consagração do cemitério faz dele um espaço separado, um lugar sagrado, como a igreja e em estreita associação com ela (Cécile Treffort). Não apenas é o centro da aldeia recentemente criada, mas desempenha por vezes um papel decisivo no próprio processo de encelulamento. Assim, na Catalunha, o reagrupamento das pessoas se dá (essencialmente entre 1030 e 1060) em torno da igreja e da *sagrera*, espaço dotado geralmente de uma extensão de trinta passos em torno da edificação (Pierre Bonnassie). Seu caráter sagrado, bem-indicado por seu nome (sua violação é equiparada a um sacrilégio), favorece o reagrupamento humano ao oferecer uma proteção de pessoas e bens (colheitas, utensílios etc.). Certamente, a *sagrera* não é somente uma zona funerária, uma vez que inclui edificações dependentes da igreja, como a despensa ou forja; mas indiscutivelmente o cemitério é uma parte importante, quando não o ocupa inteiramente.

O reagrupamento dos vivos está, portanto, estreitamente associado ao dos mortos, e mesmo nas regiões onde o último não é a motivação, ao menos se desenvolve como seu apoio firme e seu reflexo eficaz. A reunião dos mortos no cemitério paroquial propõe – ou impõe – uma imagem forte da *congregatio hominum*, pois não só é obrigatório (as sepulturas isoladas são, a partir de então, impensáveis) como também comunitário: nele as tumbas são fracamente marcadas, no máximo por uma cruz, mas sem placa, nem inscrição do nome; e quando falta espaço, a terra é revolvida e as ossadas reunidas em um canto do cemitério, sem consideração pelas identidades individuais, nem pelas continuidades familiares. Essas práticas indicam que o cemitério paroquial pretende ser um lugar coletivo, onde cada um está destinado a se fundir na comunidade indiferenciada dos mortos, como bem enfatizou Michel Lauwers: “é muito concreto que na terra dos cemitérios os defuntos se transformam em ancestrais anônimos”. O cemitério, que os

clérigos se preocupam pela primeira vez em definir durante o século XII, é pensado como “o colo da Igreja”, que unifica a comunidade dos defuntos, como o seio de Abraão que, no outro mundo, reúne as almas dos justos na sombra do patriarca (cf. capítulo III). O cemitério paroquial, colo da Igreja, onde todos os corpos são materialmente reunidos, é, ao mesmo tempo que o centro e o fundamento da unidade aldeã, a contrapartida visível da fraternidade invisível das almas no outro mundo. Reproduz na morte a comunidade dos vivos e constitui em si uma representação ideal da reunião e da unidade do grupo aldeão. Mas seria necessário não esquecermos que esse valor de fundamento comunitário tem como efeito adverso a exclusão de excomungados, heréticos, infiéis, crianças não batizadas e suicidas, aos quais é negado o acesso ao cemitério paroquial (como os pecadores, excluídos da beatitude celeste e lançados aos castigos infernais). O cemitério é um “espaço de inclusão/exclusão” (Dominique Iogna-Prat), que permite à Igreja, ao mesmo tempo, definir a unidade da comunidade e sua exterioridade.

O cemitério é um lugar importante para a vida social, que não serve somente aos mortos, mas também aos vivos. Seja aberto e limitado por cruzeiros ou cercado de um muro, o cemitério é um lugar muito animado. As pessoas o atravessam a cada domingo para ir à missa, de modo que é também uma visita aos mortos; serve de refúgio, de lugar de festividades e danças; os mercados se reúnem nele, a justiça seguidamente é aplicada ali e as pessoas se reúnem nele para tratar de diversos assuntos ou para concluir acordos. Não só os mortos não são mantidos a distância, como a terra onde repousam se torna um lugar privilegiado da vida coletiva. Com efeito, mesmo que os clérigos condenem algumas, as atividades que ocorrem no cemitério se beneficiam da garantia dos ancestrais e mais precisamente da referência à unidade comunitária que encarnam. Os mortos são considerados os fiadores da tradição, e é, portanto, uma legitimação pelo costume que a estrutura do cemitério oferece aos atos dos vivos (Michel

Lauwers). Ainda falta sublinhar o papel que a Igreja desempenha aqui: é ela que promete essa reunião dos mortos, e que permite a constituição desse espaço privilegiado que é o cemitério, graças à proximidade da edificação de culto e ao *status* eminente que lhe confere o ritual de consagração.

A presença dos mortos no centro do espaço dos vivos, sem separação marcada entre uns e outros, é um elemento decisivo do enclutamento e da fixação das pessoas ao seu lugar. A coesão e a estabilidade da comunidade local são a partir de então indexadas aos mortos, de modo que uma partida ou um banimento para fora da aldeia é uma ruptura com os ancestrais, um sacrilégio para com os pais. De um modo geral, três elementos principais definem a paróquia, a partir de então constituída, e os vínculos que favorece: as fontes batismais, o recolhimento do dízimo e o cemitério. A igreja paroquial é o lugar em que cada um deve receber o batismo para entrar na comunidade dos cristãos, pagar o tributo selando o reconhecimento do poder sacerdotal e ser enterrado para se reunir na outra vida com a comunidade dos defuntos: assim, é garantida a *stabilitas loci* humana, do nascimento à morte. A coincidência entre o pagamento dos dízimos e a sepultura é particularmente determinante para a eficácia da estrutura paroquial. Essa, sem dúvida, só é atingida inteiramente na segunda metade do século XII. Assim, apesar de a malha paroquial se estabelecer geralmente durante o século XI, a consolidação funcional das entidades paroquiais, indispensável para que desempenhassem seu papel na fixação das pessoas ao solo, é concluída um século mais tarde.

O universo de conhecimento e a inquietante exterioridade

Segue-se que o espaço vivido, percorrido concretamente pelos homens e mulheres da Idade Média, é, na imensa maioria dos casos, muito reduzido. Esse espaço limitado não é, porém, homogêneo, e podemos lhe atribuir uma estrutura globalmente concêntrica. No centro do centro, encontra-se a igreja e o cemitério; e depois vem o espaço construído das casas aldeãs, por vezes

cercado de muros ou associado ao castelo. Ao redor, estendem-se as terras cultivadas (*ager*); e depois, à margem das zonas florestais, encontram-se muitas vezes terrenos recentemente conquistados, menos bem-ordenados e por vezes cultivados de maneira temporária (as clareiras (*essarts*)). Além, começa o domínio do território inculto (*saltus*), geralmente florestal, malcontrolado, cheio de perigos, embora indispensável à economia agrária, uma vez que é um lugar de coleta (frutos e mel selvagem) e de pastagem para os animais, sobretudo, galinhas e porcos. “Espaço de maravilhas e de horror, de heróis e de monstros”, a floresta é um lugar marginal, refúgio privilegiado de entes eles próprios marginais, como os selvagens e fadas, os bandidos e os eremitas. Ela é, para esses últimos, um lugar de dificuldades superadas, onde se consolidam suas virtudes e força espiritual. Como o deserto de areias tórridas onde os padres egípcios buscavam Deus na solidão e na ascese, ela permite fugir do mundo humano e entrar em contato, em meio aos perigos de um ambiente selvagem e hostil, com o divino e o sobrenatural. Na direção do espaço socializado, a floresta é – paradoxo ecológico, mas verdade simbólica – o deserto da Europa Ocidental (Jacques Le Goff).

A floresta é um espaço periférico, cujas características contrastam com as das zonas centrais que são a aldeia e o *ager*. E, se essa dualidade do centro e da periferia, tão profundamente marcada na organização concreta dos espaços vividos quanto no imaginário, é um aspecto fundamental das estruturas espaciais, ela se sobrepõe a outra dualidade que opõe o interior e o exterior. Ademais, a palavra francesa que designa o espaço florestal (floresta) tem por etimologia o latim *foris* (exterior), e inicialmente foi utilizado para designar zonas que não eram necessariamente florestais, mas, mesmo assim, socialmente consideradas “exteriores”, e nas quais os reis se reservavam um direito exclusivo de caça, mais tarde estendido à aristocracia. A caça, grande ritual de denominação aristocrática, pôde justamente ser analisada como a implementação prática da dualidade entre os espaços

internos e externos (Alain Guerreau). Ela é um rito duplo, que diferencia a caça com cão da caça ao pássaro. Essa última se caracteriza pela estabilidade do caçador e é praticada de um local descoberto e por vezes inclusive cultivado, próximo das zonas centrais. A caça com cão, por outro lado, é concebida como uma longa perseguição através da floresta, o que contribui a fazer do cervo, assustado e esquivo, a presa mais cobiçada (em detrimento do javali, que a Antiguidade e a alta Idade Média privilegiavam). Ao contrário da caça ao pássaro, fixa e associada aos espaços interiores, é uma prática do movimento que percorre os espaços exteriores. Assim, ao mesmo tempo que reivindica para a aristocracia uma dominação completa do espaço, o ritual duplo da caça reforça a dualidade interior/exterior. Nesse sentido, fortalece o encelulamento e a percepção concêntrica do espaço vinculado a ele.

A esse respeito, convém sublinhar que o encelulamento não é uma estrutura que se impõe somente aos dominados, mas, sobretudo, uma lógica espacial compartilhada por todos. A própria aristocracia se torna local durante os séculos XI-XII. Assiste-se, portanto, a um enraizamento espacial dos dominantes laicos, cujo poder se funda na posse de castelos e terras que controlam; eles se fixam nessas terras às quais seu *status* se vincula e das quais, ademais, geralmente toma o nome (cf. capítulo V). O enraizamento local constitui, desde então, a base mais firme do pertencimento à aristocracia: “enquanto até o século X os aristocratas deviam sua posição, antes de tudo, à integração em uma rede de parentesco, a partir do século XII a qualidade de aristocrata depende da ancoragem a uma terra” (Alain Guerreau). As linhagens aristocráticas, tão preocupadas com permanência local quanto com continuidade genealógica, constituem, portanto, o que Anita Guerreau-Jalabert chamou “topolinhagens” (*topolignées*), cadeias genealógicas que garantem a transmissão de um poder que se pretende territorial (cf. capítulo V). Quanto aos cadetes que partem em busca de prestígio ou de um bom casamento – do qual Guilherme o Marechal é o

exemplo típico, e o cavaleiro errante dos romances, o reflexo literário – seu ideal é não menos a aquisição de um bom feudo onde fixar seu destino e enraizar sua descendência.

É necessário, agora, transpor os limites da paróquia. Além, estende-se ao exterior do exterior. Aqueles que chegam a ela são percebidos na aldeia como estrangeiros, intrusos dos quais se desconfia; mas sua própria existência não é inútil, pois “exibem as marcas da diferença para fundar melhor a identidade social” (Claude Gauvard). De fato, para quase toda a população, o essencial da vida social se realiza num raio não mais de 15km, com apenas a feira local podendo suscitar periodicamente deslocamentos um pouco mais amplos. Certamente, há exceções: os clérigos se deslocam mais seguidamente (por exemplo, para se dirigirem à sede diocesana ou para uma missão diplomática), assim como os aristocratas (quando necessitam partir em uma visita ao castelo de um suserano distante, expedições guerreiras, festas ou torneios). Mas aqueles que se deslocam assim são raros, e, para a maior parte dos dominados, o universo social se estende além da paróquia apenas para englobar as aldeias vizinhas, com as quais as relações são em geral tensas, a despeito dos frequentes vínculos individuais e familiares. Essa é, com efeito, a região na qual se contratam os casamentos (na paróquia ou com um cônjuge oriundo de uma aldeia vizinha) e se tecem as relações de parentesco espiritual, intercâmbios e solidariedades. A paróquia forma, assim, com as aldeias vizinhas, entre as quais se vai e vem permanentemente, o lugar amigo, familiar, o “território familiar” (*pays de connaissance*) além do qual começa o desconhecido (Claude Gauvard).

Essa experiência social, que caracteriza ainda a última fase da Idade Média, mostra a eficácia do encelulamento. É em uma entidade espacial restrita – paróquia e comunidade aldeã, mais ainda do que o senhorio – que os indivíduos são batizados, produzem e saldam os tributos que marcam sua dependência, e depois repousam finalmente na terra dos ancestrais. É no território familiar, estendido às aldeias vizinhas, que cada um estabelece as

relações de família, vizinhança, amizade e solidariedade que tornam possível a existência social. Sem necessidade de muralhas para chegar a esse resultado; e mesmo a imposição de *status* jurídico restritivo, como o dos servos, não desempenha aqui o papel principal. Em vez disso, é o próprio tecido dessas relações sociais – de dependência e de solidariedade, sem esquecer os vínculos entre os vivos e os mortos, que impõe a *stabilitas loci* como uma necessidade, como uma forma de existência costumeira e considerada natural. Além disso, ao instaurar os fundamentos práticos de uma percepção concêntrica do espaço, valorizando um centro positivo e sacralizado (por oposição à periferia) e uma interioridade protetora e tranquilizadora (por oposição ao exterior), a Igreja e, numa medida menor, a aristocracia elaboraram um sistema de representação que contribui plenamente ao encelulamento e à fixação das pessoas ao solo.

Há, reafirmemos, exceções a esse modelo. A colonização de novas terras envolve importantes deslocamentos de população, sobretudo às margens da Cristandade (mas o objetivo da colonização é instaurar uma nova estabilidade espacial). O avanço da frente da Reconquista habitua a Península Ibérica, e, em particular, Castela, a uma mobilidade que se prolonga com as 50 mil partidas de espanhóis para a América, durante os séculos XVI e XVII (Bernard Vincent). Enfim, além de seu próprio crescimento, o desenvolvimento das cidades se nutre de recém-chegados, provenientes dos campos. Contudo, a imigração que as cidades medievais comuns atraem se inscreve em um pequeno raio, da ordem de 10km. Raras cidades com forte atividade artesanal dobram esse número, enquanto casos tão excepcionais como Paris e Londres, Sevilha e Florença atraem até 40km. Além disso, se ela rompe o vínculo com a paróquia de nascimento para favorecer o vínculo durável a uma nova circunscrição, a imigração na cidade projeta apenas raramente a um universo desconhecido na medida em que a cidade de acolhimento está geralmente em interação com a zona de proveniência. Com certeza, nos séculos XIV e XV, o raio de atração urbana

aumenta geralmente para 25 ou 30km, e a concorrência entre cidades vizinhas para se apropriar da clientela e da força de trabalho por vezes se aguça. Ademais, conforme a bela hipótese de Jacques Chiffolleau, a extirpação de novos cidadãos de seu lugar de vida familiar, e, sobretudo, o sentimento de uma ruptura com os ancestrais e a tradição que encarnam, poderiam sem dúvida ter contribuído, por intermédio das mediações de uma retomada pelas instituições eclesiais urbanas, para “a grande melancolia do fim da Idade Média” e para sua obsessão com a morte. Mas, mesmo então, a proporção da população afetada pela imigração na cidade permanece mínima e não põe em causa o caráter dominante das estruturas espaciais descritas até aqui.

O espaço polarizado do feudalismo

O que foi dito precedentemente não deve, no entanto, reconduzir-nos ao estereótipo de um mundo feudal fragmentado, formado de senhorios isolados e praticante de uma economia de autossustentação. O que define o feudalismo não é a fragmentação nem a vinculação local, mas, antes, a *relação* entre essa fragmentação e uma unidade que jamais desaparece completamente, ou ainda entre a força da vinculação local e a possibilidade de deslocamentos e de transações, inclusive em vasta escala. O feudalismo se caracteriza, assim (e essa formulação sugere a forte potencialidade dinâmica de um sistema desses), por uma tensão entre estabilidade e mobilidade, entre fragmentação e unidade, entre vinculação local e pertencimento a uma região continental simbolicamente unificada. O encelulamento não significa o estabelecimento de células sociais isoladas e autárquicas. Certamente, senhorios e paróquias se estruturam fortemente e se beneficiam de uma ampla autonomia, mas sua própria existência só tem sentido porque cada uma se inscreve numa rede homogênea (paroquial) e num conjunto de obrigações dissimétricas (vassálicas). Elas são apenas unidades de base de uma organização social mais vasta, e a metáfora que sustenta o conceito de

encelulamento não é carcerária, mas biológica. É necessário, portanto, ultrapassar a visão de um universo feudal localizado, pela noção mais complexa de espaço polarizado, quer dizer, englobando a autonomia e a particularidade de cada entidade local em uma organização espacial de conjunto, heterogênea e hierarquizada.

Transações sem mercado

Além da pilhagem, que em sua brutalidade constitui uma forma importante de circulação de bens, as transações comerciais colocam em relação as entidades locais nas quais se organiza o essencial da vida social. Como vimos, o desenvolvimento do comércio e o crescimento das cidades não são processos estranhos ao feudalismo e opostos à sua lógica, uma vez que são, ao contrário, estimulados pelo desenvolvimento do campo e pelo fortalecimento da dominação senhorial, enquanto os próprios senhores tiram proveito deles, percebendo uma infinidade de direitos de pedágio. O comércio feudal se desenvolve em diferentes níveis, que se sobrepõem entre dois extremos: de um lado, os mercados locais, geralmente hebdomadários, animados pelos próprios produtores e pelos oficiais senhoriais, bem como por alguns comerciantes rurais, e, de outro, as grandes feiras anuais ou semestrais, dotadas de isenções e de uma proteção particular, como as de Champagne que, nos séculos XII e XIII, colocam em relação a Itália e Flandres, as duas regiões da Europa onde a produção artesanal é a mais dinâmica. Contudo, qualquer que seja o desenvolvimento dos mercados e feiras, e das transações que eles favorecem, é necessário sublinhar, com Alain Guerreau, que na Idade Média não existe algo que se assemelhe ao mercado, no sentido que assume essa noção a partir do fim do século XVIII. Com efeito, o mercado supõe um espaço homogêneo, de tal modo que, do ponto de vista da economia política que define seu funcionamento, a dimensão espacial constitui um parâmetro que deve ser tendencialmente eliminado. O que se produz na Idade Média é inteiramente o contrário, uma vez que os deslocamentos são aí muito difíceis – em razão da debilidade da

rede de estradas – e perigosos, não apenas devido aos bandidos, mas também, e sobretudo, porque os comerciantes são, a caminho, estrangeiros sem proteção, vítimas preferidas de todas as trapças possíveis. Eles se deparam também com os procedimentos locais que os ignoram, sem falar dos inumeráveis pedágios que são o tributo pago pelo comércio à fragmentação feudal. Assim, as transações se ampliam em um meio que, mesmo estimulando-os e tirando vantagem deles, dedica-se a obstaculizá-los. A lógica feudal não tende a impedir ou reduzir as transações; ela as leva a se desenvolverem, não no espaço homogêneo do mercado unificado, mas em meio às restrições do espaço heterogêneo, fragmentado e polarizado, que criou a rede celular do feudalismo.

O grupo social dedicado às transações, o dos comerciantes, é confrontado com a mesma ambivalência. Apesar das diferenças existentes em seu seio – do modesto mercado rural e dos vendedores ambulantes que circulam de aldeia em aldeia até os grandes negociantes envolvidos no comércio com o Oriente –, eles dirigem muitas vezes seus negócios a partir de sua cidade natal. Mas, sempre, a percepção dos comerciantes permanece dupla. Observamos, com certeza, uma revalorização de seu ofício: na primeira metade do século XII, Hugo de São Vítor enaltece os comerciantes porque “seu ardor une os povos, reduz as guerras e consolida a paz”, enquanto, no século seguinte, Tomás de Aquino sublinha a utilidade de um serviço que consiste em transportar os produtos de uma região a outra, “para que as coisas necessárias à existência não falem no país”. Com a circulação de bens que garantem, os comerciantes contribuem para superar os conflitos que dividem os féis e podem, portanto, ser percebidos como agentes da unificação fraterna da Cristandade. Contudo, por mais úteis que sejam, os comerciantes são mantidos em posição dominada, e o modelo das três ordens – arma de guerra contra os novos grupos urbanos – os rebaixa à ordem inferior dos *laboratores*, no mesmo nível que os camponeses. Além disso, sua atividade só é aceita com a condição de que se submetam, em

última instância, às concepções da Igreja, e tudo o que se assemelhe muito cruamente a valores próprios, como a busca pelo lucro ou a valorização do dinheiro, ameaça cair sob a acusação de avareza ou usura. Os comerciantes formam, assim, um grupo cuja utilidade é reconhecida, mas que permanece, apesar disso, objeto de uma desconfiança que lhes impede de afirmarem plenamente os valores logicamente associados a suas atividades. Nesse sentido, garantir as transações é reconhecido pela própria Igreja como uma tarefa legítima, com a condição de que permaneça secundária e cuidadosamente controlada.

A Cristandade, rede de peregrinações

Por mais importantes que sejam, as transações comerciais contribuem apenas fracamente para a unidade do mundo ocidental, pois a proporção daqueles que adotam as transações de longo ou médio alcance é ínfima. Insistiremos, portanto, sobre outro fator de unidade, mais amplamente compartilhado. Com a exceção de judeus, heréticos e excomungados, todos os habitantes da Europa Ocidental fazem parte da Cristandade. Todos sabem, mais ou menos confusamente, que o batismo os faz entrar nessa ampla comunidade em parte visível, em parte invisível, porque, então, tornam-se filhos de Deus e, por isso mesmo, irmãos de todos os outros cristãos.

Ainda falta nos perguntarmos como essa unidade da Cristandade pode ser verificada local e concretamente pelo conjunto das populações. A peregrinação – grande fenômeno medieval – contribui notavelmente para isso. Toda peregrinação é, na Idade Média, uma aventura, um risco; se a destinação é distante, redige-se testamento antes de partir, ou, ao menos, toma-se o cuidado de colocar os negócios em ordem, como se a viagem fosse sem retorno. A peregrinação pode ser decidida individualmente, após uma promessa ou na esperança de uma cura; mas também pode, nos séculos XI-XII, ser imposta pelo clero a título de penitência ou, a partir do século

XIII, por um tribunal, como sanção penal. Qualquer que seja a situação que a provoque, assume um contorno penitencial, ainda que seja apenas pela pena e pelos sofrimentos que o caminho impõe. Sempre, a opção peregrina aparece como uma ruptura – mais ou menos profunda, conforme a amplitude da viagem – com o mundo cotidiano, com a estrutura familiar da vida normal. Os peregrinos escolhem se tornar estrangeiros, e é assim que são percebidos nos lugares em que passam (*peregrinus*, a palavra latina que designa peregrino significa, inicialmente, “estrangeiro”, “exilado”). A peregrinação é uma partida para outro lugar, antes mesmo de ser caminho para um objetivo: ademais, nos primeiros séculos da Idade Média, a partida penitencial é mais importante do que a destinação da viagem, e é na época carolíngia que a errância penitencial sem objetivo se eclipsa em proveito da peregrinação para um lugar determinado de antemão, e regida por regras estritas (especialmente, a indispensável autorização clerical). A peregrinação é uma viagem do interior ao exterior, um exílio do território familiar à destinação do universo onde cada um é estrangeiro.

O mesmo ocorre com todas as peregrinações, seja seu raio de atração local, regional ou estendido ao âmbito da Cristandade. Muitas vezes negligenciadas, as peregrinações locais assumem, porém, uma grande importância, pois permitem estruturar uma região e desenvolver as solidariedades entre aldeias vizinhas (Alain Guerreau). Essas peregrinações, provocadas pela especialização terapêutica ou profilática de santos locais, podem ter como destino uma igreja paroquial ou uma capela isolada, e ocorrem seja em uma data determinada, provocando, então, importantes reagrupamentos, ou sem periodicidade definida, assumindo, então, um contorno mais individual, em função das doenças a serem tratadas. Mas, sempre (e, comparada às procissões das rogatórias, que geralmente estipulam uma apropriação do território da comunidade), a peregrinação local se dirige ao exterior, seja porque é necessário sair da estrutura paroquial, ou porque leva às zonas periféricas de um território. As peregrinações

regionais, ou no âmbito de um reino, ativam as relíquias de santos prestigiosos, abrigados em santuários cuja amplitude e qualidade arquitetônica evidenciam o sucesso. Esse é o caso da cabeça de João Batista na Catedral de Amiens, ou da tumba de Martinho em Tours, santo que se tornou protetor da dinastia merovíngia, que, no século VI, atrai peregrinos vindos de toda Gália. Mesmo que, mais tarde, a Abadia de Saint-Martin alterne fases de eclipse e de reputação, essa peregrinação conserva um prestígio notável no âmbito do reino.

É necessário insistir, enfim, nas grandes peregrinações da Cristandade. Paradoxalmente, as cidades que as atraem não se encontram geograficamente no centro da Cristandade, mas às suas margens, e mesmo fora dela. É o caso, evidentemente, de Jerusalém e dos lugares santos da Palestina, peregrinação por excelência, ao mesmo tempo pela extensão e dificuldade do caminho, que fazem dela a provação mais alta, e porque permite entrar em comunhão direta com Cristo nos lugares de sua vida terrena e de sua Paixão. Desde o século IV, momento em que Constantino ordena a construção da Basílica do Santo Sepulcro, a peregrinação é notória, graças às descrições dos lugares santos e às narrativas de viagens, como a da espanhola Egéria. E mais tarde, apesar dos ataques e destruições provocados pelo persa Cosroes II e depois pela conquista muçulmana, o fluxo de peregrinos jamais é interrompido. Mesmo após a retomada de Jerusalém por Saladino em 1187, tratados entre cristãos e muçulmanos regulamentam o acesso dos viajantes mediante a imposição de impostos, enquanto seu acolhimento é organizado sob a tutela de dois cônsules ocidentais que garantem proteção e alojamento. É durante o século XI que devemos situar o desenvolvimento mais marcado da peregrinação na Terra Santa, o que não se dá sem relação com a afirmação concomitante da Cristandade. Ademais, o fenômeno se combina, em breve, com as cruzadas, que podemos definir como “peregrinações armadas”. Sem dúvida, é esse o caráter radicalmente exterior da viagem peregrina que provoca logicamente a associação com a

iniciativa militar. Em todo caso, pelo próprio fato de que ativa o grau máximo de exterioridade, projetando-se além dos limites da Cristandade, a peregrinação a Jerusalém é a peregrinação suprema do Ocidente medieval.

Roma também se tornou um lugar periférico em uma Cristandade cujo centro de gravidade é deslocado para o norte, para se fixar, como sublinha Marc Bloch, entre o Loire e o Reno. A cidade raramente se distancia da fronteira que separa os cristãos do mundo muçulmano e, durante muito tempo, enfrenta a Sicília árabe. Ademais, no século XIV, a escolha de uma localização mais central, tornando mais fáceis as comunicações com toda a Cristandade, não foi em vão na conservação do papado em Avignon. Com certeza, a posição de Roma é mais ambígua do que a de Jerusalém ou de Compostela: se a Cidade Eterna é uma margem geográfica, é também um centro institucional, e isso na medida em que progride a centralização pontifical (cf. Fig. 12). Destinação ao mesmo tempo fundamental e orientada para a margem, a peregrinação a Roma não tem equivalente durante a alta Idade Média. Visita-se lá santos tão importantes quanto os apóstolos Pedro e Paulo, assim como um número considerável de mártires sepultados nas catacumbas, e mais tarde parcialmente transferidos, entre os séculos VIII e IX, para as igrejas urbanas. A peregrinação a Roma é particularmente vigorosa, tanto que essa permanece a única cidade do Ocidente a possuir corpos de apóstolos. Mas, em breve, passa a enfrentar a concorrência de Veneza nesse domínio, após o roubo das relíquias de São Marcos, e mais tarde de Compostela, ou ainda de Cluny, que adquire, no começo do século XI, relíquias de Pedro e Paulo e se coloca como “substituta da peregrinação a Roma” (Dominique Iogna-Prat). Contudo, Roma se defende bem, pois o desenvolvimento da centralização pontifical é acompanhado de uma promoção da figura de São Pedro, cujo papel de fundador da Igreja é vigorosamente cada vez mais valorizado, o que lhe confere uma clara preeminência sobre os outros apóstolos e amplia a constante atração suscitada por sua tumba. As incertezas da política romana

criam, porém, dificuldades e acarretam momentos de declínio, especialmente nos séculos XII e XIII, e mais tarde durante o exílio avinhonense e o Grande Cisma. Nesse ínterim, Bonifácio VIII deu um brilho retumbante à peregrinação romana, proclamando uma grande indulgência de 25 de dezembro de 1299 a 24 de dezembro de 1300, concedendo a remissão plena dos pecados dos peregrinos que regressassem, então, a Roma. Assim, começa a história dos jubileus romanos (mesmo que Bonifácio não declare esse termo sem a bula, que menciona uma periodicidade de cem anos e não de cinquenta, como na tradição judaica que inspira a instituição jubilar). De qualquer modo, a afluência dos peregrinos é tão considerável que o sucesso leva à multiplicação dos anos jubilares, celebrados em 1390, 1400, 1423 e 1450, antes que Sisto IV, em 1475, fixe sua periodicidade definitiva em 25 anos.

Se falta mencionar também os santuários do arcanjo – o Monte Saint-Michel, “ao perigo do mar”, e o Monte Gargano –, a peregrinação a Santiago de Compostela é a grande invenção medieval. Repousa em um conjunto de fatos lendários, desprovidos de fundamento histórico e cuja formatação se precisa entre os séculos VIII e XI. Aparece, então, a narrativa da invenção das relíquias identificadas como sendo as de São Tiago Maior, assim como a lenda de uma pregação do apóstolo na Península Ibérica. Num primeiro tempo, a narrativa não tem muito sucesso e a peregrinação permanece local. O primeiro visitante estrangeiro é mencionado em 951 (um bispo de Puy), mas a presença ameaçadora dos sarracenos limita o acesso à tumba apostólica e, em 997, Compostela é tomada e a igreja do apóstolo, destruída. Com a morte de al-Mansour em 1002, a situação retorna a favor da Reconquista e é durante o século XI que a peregrinação de Santiago experiencia um desenvolvimento decisivo. É favorecida pelos reis da Espanha cristã, que constroem basílicas e edificações no caminho de Santiago, e pelas ordens religiosas, como Cluny, que promovem a peregrinação por toda a Europa. A suntuosa reconstrução da catedral,

iniciada em 1076 e concluída em 1188 com o Portal da Glória, obra-prima da arte romana, assinado pelo Mestre Mateo (cf. Fig. 3), comprova a plena florescência da peregrinação, como o *Codex Calixtinus*, por volta de 1150, que fornece a versão canônica da lenda de Santiago, e o *Guia do peregrino de Santiago*, redigido entre 1130 e 1140, que dá aos viajantes todas as informações úteis sobre os caminhos a seguir e os santuários a visitar ao longo do percurso.

Todos os caminhos levam a Compostela e as centenas de milhares de peregrinos que se dirigem para lá seguem todos os itinerários possíveis através da Europa, incluindo a via marítima, particularmente importante para os ingleses. Existe, porém, caminhos que devem à sua menção no *Guia do peregrino* um *status* um tanto privilegiado. São quatro, que atravessam a França, conforme se vem da Itália, passando por Arles e Saint-Gilles, da Alemanha e da Borgonha, passando por Le Puy, Conques e Moissac, ou por Vézelay e Limoges, de Flandres e da França do Norte, passando por Tours e Poitiers. Uma vez transpostos os Pireneus, as diferentes rotas se encontram para formar o *camino francés*, que escande, entre outras, as etapas de Estella, Burgos, Fromista, Sahagún, Leão e onde se concentram as criações mais notáveis da arte romana. Mas os caminhos de Santiago não são linhas simples que levam ao objetivo final, como retas cruzando um espaço geométrico homogêneo. São traçadas em função desses pontos de alta densidade sagrada que são os grandes santuários visitados no caminho para o peregrino. Além das vantagens materiais que oferecem (acomodações, relativa segurança), esses caminhos aparecem como séries de lugares santos, pelos quais o caminhante passa ao longo de seu percurso. Além disso, permitem importantes transações no nível da Cristandade, especialmente no domínio artístico, desempenhando um papel importante na difusão de formas e temas romanos. Por esses caminhos mais percorridos ou por outras vias, chegamos a Santiago de toda a Europa, tanto de suas zonas centrais como a de suas margens escandinavas ou orientais (Polônia, Hungria,

Boêmia); e se menciona também alguns visitantes e exóticos, como indianos, etíopes, sem falar de um monge nestoriano da China no século XIII. Incontestavelmente, essa é uma das grandes peregrinações da Cristandade, concorrendo com Roma e mantendo seu sucesso até o século XV ao menos. A invenção e a promoção de Compostela podem ser relacionadas a sua localização marginal. Não só a Galícia é uma “finisterra”, um extremo do mundo além do qual se abre o desconhecido oceânico; mas é também, ao menos quando a peregrinação ganha asas, uma fronteira com o mundo infiel. O vínculo com a Reconquista é evidente: favorecida pelos soberanos hispânicos, a peregrinação fortalece seus reinos e manifesta a unidade da Cristandade, convocada simbolicamente para enfrentar os muçulmanos. Santiago se transforma em inspirador espiritual da Reconquista, e a efígie de *Santiago matamoros* (matador de mouros) figura em sua catedral galiciana. A peregrinação de Compostela não se transforma diretamente em operação militar, como no caso das cruzadas, mas, ao menos, desenvolve-se em relação estreita com essa outra frente armada, que opõe os cristãos e seus inimigos do exterior. A importância de uma peregrinação parece, assim, comparar-se ao grau de exterioridade (e, portanto, de perigo) que enfrenta.

Um deslocamento para o exterior, garantia de coesão interna

Podemos, então, tentar sintetizar as funções espaciais assumidas pela prática das peregrinações na sociedade feudal. Por um lado, é necessário sublinhar a importância dos santos e das relíquias como marcadores simbólicos do espaço cristão. Com efeito, são os corpos dos santos que permitem constituir, por meio de toda a Europa, uma rede de lugares sagrados, que atraem peregrinações mais ou menos importantes. A partir da alta Idade Média vemos se constituir uma geografia sagrada por intermédio do estabelecimento de túmulos santos e da difusão de relíquias. Uma das razões que levam, então, clérigos e soberanos a Roma é aproveitar o imenso tesouro dos mártires romanos e trazer relíquias capazes de conferir mais

dignidade às igrejas ou aos mosteiros cuja promoção desejam garantir. Toda uma gradação de sacralidade se estabelece, então, a partir do lugar mais eminente, que conserva os corpos dos apóstolos Pedro e Paulo, os grandes santuários que abrigam o evangelizador de um povo, como Martinho, Remi ou Bonifácio, até os lugares que polarizam o espaço diocesano, geralmente associados ao prestígio de um bispo fundador, sem esquecer os santuários locais, dedicados a santos cuja identidade é muitas vezes incerta. No século XII, o desenvolvimento do culto à Virgem, que capta para si a titulação de várias edificações anteriormente consagradas a santos, altera um pouco esse esquema na medida em que ela, a partir de então, é associada igualmente a igrejas paroquiais modestas, a catedrais e a santuários cujo prestígio se estende a toda a Cristandade (o de Rocamadour, no sudoeste da França, um dos mais reputados, e tão visitado que se encontra em um dos caminhos de Santiago). Porém, as imagens milagrosas e as raras relíquias possuídas (objetos como o cinto conservado em Prato, leite ou vestígios diversos, uma vez que a doutrina da Assunção proíbe a produção de relíquias corporais de Maria), e, mais ainda, a importância dos milagres comprovados em cada lugar permitem diferenciar e hierarquizar a multitude de santuários marianos. Assim, constituindo uma rede hierarquizada de lugares sagrados cuja importância relativa se compara à sua atração sobre os peregrinos, os santos e a Virgem contribuem de forma determinante para o estabelecimento do espaço polarizado da Europa feudal.

Por outro lado, as peregrinações ativam a dualidade interior/exterior, uma vez que são deslocamentos orientados para o exterior (exterior da paróquia, exterior da região, exterior ou periferia da Cristandade). E é precisamente por fazer sair do lugar interior, conhecido e familiar, que a peregrinação constitui um fator de unidade. Conforme sua abrangência, favorece as transações e as solidariedades entre aldeias vizinhas, ou mostra a coesão das entidades diocesanas ou regionais. Quanto às grandes peregrinações, elas se fazem sentir fisicamente, no próprio corpo dos peregrinos exaustos, a

unidade da Cristandade. Embora estranhos em todos os lugares pelos quais passam, os peregrinos podem constatar que estão, apesar de tudo, em terra cristã, encontrando sempre asilo nas igrejas, quando necessário. Em Jerusalém, Roma ou Santiago, podem experienciar, sem sequer pensarem nisso, que a fé que os pôs a caminho é compartilhada por uma infinidade de povos de línguas incompreensíveis, tanto por catalães como por holandeses, tanto por bretões como por húngaros. A travessia dos territórios (a mais longa possível, uma vez que o objetivo se encontra na periferia) e a convergência que implica a peregrinação definem, pela própria forma dos itinerários, a unidade da Cristandade.

A peregrinação é, portanto, uma experiência prática que põe em relação as entidades celulares que são a base da organização social. Com certeza, todos os fiéis não empreendem necessariamente uma peregrinação distante, e recentemente a considerável afluência a Santiago, como há muito alega o mito, foi questionada (Denise Péricard-Méa). Porém, podemos muito bem admitir que somente uma proporção limitada da população medieval empreendeu a viagem a Compostela (assim como a Jerusalém e a Roma), sem, no entanto, diminuir a função unificante da peregrinação. Com efeito, para que ocorra, basta que cada um conheça a possibilidade de realizar essa viagem, elabore seu projeto ou experiencie apenas o desejo de fazê-la. Cada um dos fiéis devia ter encontrado ao menos uma pessoa peregrina vinda de Compostela: aqueles que, pela narrativa das peripécias de sua viagem e pela descrição dos lugares visitados, pelos objetos trazidos (o certificado entregue na catedral galiciana, a concha ou outras insígnias compradas nas proximidades, e talvez o bordão ou o alforje usados no caminho), testemunham o feito peregrino e inscrevem na memória de todos que podem ver ou escutar a imagem desse mundo vasto, ao mesmo tempo tão diverso e, contudo, uno, que chamamos Cristandade.

A peregrinação é, portanto, um deslocamento para o exterior e um marcador de unidade interna (e é se dirigindo ao exterior que se torna

garantia de coesão). Confrontar-se, mesmo que apenas simbolicamente, com o mundo infiel contribui para reafirmar a unidade da Cristandade, enquanto no nível mais local o contato com o exterior e a travessia de um mundo estranho reforçam o vínculo ao lugar protetor e a valorização da *stabilitas loci*. Com certeza, o sucesso da prática da peregrinação engendra algumas suspeitas, e alguns clérigos, especialmente em meio aos cistercienses, não deixam de ironizar as viagens empreendidas por vaidade ou por curiosidade, para “ver locais agradáveis ou belos monumentos”, como diz Honório de Autun no começo do século XII. Eles afirmam, portanto, a superioridade da penitência do coração, realizada no lugar, e, com isso, uma existência unilateral de estabilidade. Contudo, apesar dessas críticas muito limitadas, a rede hierarquizada de peregrinações medievais permite a experiência da unidade da Cristandade ocidental, reforçando a coesão das estruturas locais. Os deslocamentos peregrinos e o vínculo ao solo criado pelo encelulamento senhorial e paroquial aparecem, assim, como dois aspectos complementares da organização feudal do espaço. O princípio desse é finalmente “garantir o máximo de estabilidade sem impedir as transações necessárias” (Alain Guerreau). A existência de um espaço polarizado pelos corpos santos e pela rede hierarquizada de santuários que atraem os fiéis é, sob esse aspecto, determinante.

Além disso, na Idade Média, a peregrinação não é apenas um deslocamento material; é também uma metáfora fundamental: a vida terrena inteira é pensada como uma peregrinação (em meio a muitos outros exemplos, o cisterciense Guilherme de Digulleville, no século XIV, intitula uma de suas obras *A peregrinação de vida humana*). Os humanos sobre a Terra são peregrinos caminhando em meio às provações seculares e aspirando a retornar à sua pátria celeste (o lugar do Pai divino), a fim de desfrutar da “estabilidade da permanência eterna” (Santo Agostinho). Poderia parecer paradoxal que o mundo do encelulamento, cujo ideal é a estabilidade local, conceba a vida terrena como um deslocamento e os

humanos como viajantes (um *homo viator*, conforme um tema então muito corrente). É que, quanto às exigências cristãs, este mundo é um vale de lágrimas, uma passagem transitória e exterior, por oposição ao verdadeiro lugar, objeto de todas as esperanças, que é o outro mundo celeste. Nesse sentido, a única estabilidade verdadeira se encontra junto a Deus, enquanto o mundo terreno, como todo espaço exterior, é associado a um deslocamento, sinônimo de perigo e de insegurança, de provações e sofrimento.

De resto, a peregrinação, como a cruzada, só valoriza o movimento porque se trata de práticas excepcionais. Certamente há na Cristandade alguns grupos que se movem muito: comerciantes que viajam para longe e clérigos que, para estudar nas universidades mais reputadas, realizam grandes périplos, abades que visitam os estabelecimentos colocados sob sua autoridade e, mais tarde, frades mendicantes enviados de um convento a outro conforme as exigências da ordem e praticando comumente a pregação itinerante. Mas, ainda aí, esses deslocamentos são valorizados apenas na medida em que provêm da exceção e contribuem para reforçar as estruturas de dominação que garantem a *stabilitas loci* da imensa maioria dos produtores. Além disso, essas viagens obedecem a imperativos precisos, diferentemente desses clérigos, ditos giróvagos (ou goliardos), que não são vinculados a função alguma nem a lugar algum, e cuja instabilidade excessiva é vigorosamente denunciada. Entramos, assim, na categoria dos vagabundos: aqueles que, escapando ao princípio da estabilidade local, são incluídos por Bertoldo de Ratisbona (1210-1272) na “família do diabo” e são vítimas de uma repressão cada vez mais rigorosa a partir do século XIV.

A Igreja, articulação do local e do universal

Por “universal” designamos, aqui, a Cristandade romana tomada em sua globalidade, quer dizer, um universal relativo (ademais, não poderia ser diferente, uma vez que os valores universais não são mais do que “a

universalização de valores particulares”, conforme a expressão de Pierre Bourdieu). O valor que essa totalidade pôde assumir através dos séculos medievais é, de qualquer modo, variável. Nos séculos V-VI a Igreja aparece, essencialmente, como uma coleção de dioceses, amplamente autônomas. Cada bispo, detentor de um poder espiritual e temporal considerável, é o senhor em sua casa; e a de Roma dispõe apenas de uma preeminência simbólica ainda mal-estabelecida. E, mais tarde, o momento carolíngio marca uma primeira afirmação da unidade cristã: por iniciativa do imperador e do papa, Bento de Aniane unifica o monaquismo ocidental com base na regra beneditina, enquanto a uniformização litúrgica difunde os usos romanos e eclipsa pouco a pouco as outras tradições. Enfim, a refundação eclesial dos séculos XI-XII e seus prolongamentos até o século XIII fortalecem consideravelmente os poderes do papa, assim como sua preeminência simbólica. A centralização pontifical se torna, então, a forma concreta que a unidade da Cristandade assume. O papa é sua encarnação e a projeta para além de si, convocando a cruzada ou, mais tarde, concedendo aos reinos ibéricos um direito de conquista e lhes garantindo o monopólio indispensável à exploração do Novo Mundo (bula *Inter Caetera* de Alexandre VI, em 1493; Tratado de Tordesilhas em 1494).

Inversão da doutrina eucarística

A transformação da doutrina eucarística é, ao mesmo tempo, um índice e um instrumento da reorganização espacial da Cristandade. Nos primeiros séculos do cristianismo a celebração eucarística é concebida como um ato de memória (de acordo com as falas de Cristo, que convida seus discípulos, durante a Última Ceia, a refazer os mesmos gestos “em minha memória”). O pão e o vinho utilizados são, portanto, apenas os símbolos do corpo e do sangue de Cristo, que servem para rememorar seu sacrifício. Para Agostinho, Cristo está presente no sacramento como *figura*, de modo que entre a hóstia e o corpo de Cristo existe a mesma diferença que entre um signo e a coisa que ele significa. Prevalece, portanto, uma grande

proximidade entre os fiéis e o altar na medida em que os pães utilizados para o ritual são idênticos àqueles destinados à alimentação comum e são oferecidos pelos membros da assistência. E mais tarde esses pães (denominados “oblatas”) continuam a ser recebidos pelos clérigos, mas não são mais levados ao altar; e, a partir do século IX, para o sacrifício, são utilizados pães não fermentados (ázimos). Esse afastamento da realidade profana contribui para estabelecer uma distância entre os laicos e o altar (ademais, é um dos aspectos da divergência com o Oriente bizantino, que conserva o uso do pão levedado). No século IX, aparece também a primeira polêmica importante com relação à Eucaristia. O liturgista Amalário de Métilis e, sobretudo, Pascásio Radberto introduzem as noções que se afastam da concepção simbólica do sacramento em vigor até então. A reação é forte e os clérigos como Rabano Mauro e Ratramo de Corbie lutam para manter a teoria agostiniana. Mas o debate se esgota rapidamente, sem originar qualquer definição doutrinal, pois, nesse caso, por dizer respeito a opiniões individuais, não requeria a intervenção das autoridades eclesiásticas.

A polêmica retorna em meados do século XI, momento em que a teologia eucarística começa verdadeiramente a se desenvolver. Berengário de Tours, um clérigo bem-formado nas escolas da região de Loire e mestre em Tours, provoca, por volta de 1040, um clamor geral, embora apenas reafirme as concepções tradicionais de Agostinho e de todos os autores anteriores do século IX, consolidando-as por meio de novas justificações de natureza gramatical (em particular, uma análise penetrante da fórmula central da missa, “*Hoc est corpus meum*”). Vários autores, como Lanfranco de Bec e Guitmond d’Aversa, apoiados pelos papas Leão IX e Gregório VII e pelas principais figuras da reforma gregoriana, opõem-se, então, a Berengário. Convocado para várias assembleias eclesiásticas, é obrigado a se retratar e a subscrever uma profissão de fé preparada pelo papado em 1059. Isso mostra claramente que uma ortodoxia eucarística inteiramente nova está, a partir de então, em vigor: não se trata mais de uma evocação simbólica e espiritual de

Cristo, mas de uma presença substancial de seu corpo na hóstia. O texto de 1059 não hesita em afirmar que “o pão e o vinho são [...] o verdadeiro corpo e o verdadeiro sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo; são fisicamente tomados e verdadeiramente comidos pelos fiéis”. Explica-se, em breve, que existe uma unidade essencial entre as três formas do *corpus Christi* (a hóstia consagrada, o corpo histórico de Cristo e a Igreja). Com a hóstia sendo confundida com o corpo histórico de Cristo, pode-se afirmar que ele está realmente presente no sacramento. A hóstia não é, portanto, mais um símbolo que sustenta um ato de memória; permite a experiência da presença real de Cristo, presença não espiritual, mas material de seu “verdadeiro corpo”. Assim, quando consagra a hóstia, uma metamorfose se realiza (um “milagre”, diz Hugo de São Vítor): o pão e o vinho cessam de ser substancialmente pão e vinho; transformam-se e se tornam essencialmente o corpo e o sangue de Cristo, mesmo que as formas accidentais (as aparências) do pão e do vinho subsistam e permaneçam visíveis. É essa metamorfose que nomeia o termo *transubstanciação*, registrado pela primeira vez pelo teólogo Roberto Pulo, por volta de 1140, e que insiste judiciosamente na transformação da substância, sem prejuízo de uma manutenção das aparências accidentais.

Uma teoria assim, qualificada de realismo eucarístico, não possui qualquer fundamento na Escritura nem na tradição; supõe, portanto, resolver enormes dificuldades lógicas e intelectuais. Seu desenvolvimento é lento, avançando à medida que são aperfeiçoados os argumentos lógicos que permitem contrapor as múltiplas objeções possíveis. Além disso, em seu esforço para impor uma doutrina sem precedentes, as proposições de combate do período 1050-1130 envolvem formulações muito toscas, que insistem muito literalmente na presença material do corpo de Cristo na hóstia e na manducação pelos fiéis. Ora, os autores posteriores não tardam em perceber as dificuldades de afirmações assim, especialmente porque uma concepção muito realista arrisca restringir Deus ao tempo e ao espaço.

Finalmente, Tomás de Aquino propõe uma síntese nuançada e moderada. Para ele, a presença física de Cristo na hóstia se realiza de uma maneira não material, mas invisível e espiritual, de modo que o corpo do Salvador é comido não sob a forma natural, mas sob sua forma sacramental. Contudo, o essencial não é, de modo algum, posto em causa, a saber, a transubstanciação, a presença real e a identidade substancial da hóstia e do corpo histórico de Cristo.

Práticas inéditas manifestam o novo brilho conquistado pelo sacramento eucarístico. Assim, o gesto pelo qual o sacerdote ergue a hóstia, após as falas de consagração, aparece justamente na região de Tours no século XI, como que para apoiar o realismo eucarístico diante do perigo de teorias declaradas heterodoxas de Berengário. E mais tarde, entre 1198 e 1203, o bispo de Paris, Odão de Sully, prescreve o uso desse gesto em sua diocese, antes que essa nova prática se difunda em todo o Ocidente. Compreende-se a importância desse gesto, que torna perceptível o efeito das falas de consagração e sublinha o caráter extraordinário da transubstanciação que provocam. A elevação lhes parece um substituto aceitável da comunhão. Isso não surpreende, caso se recorde que essa última permanece rara para a maioria dos fiéis, que dificilmente necessitam fazer mais do que a obrigação anual fixada pelo Concílio de Latrão IV. É por a Eucaristia ser um objeto tão sagrado, e, portanto, tão perigoso para aqueles expostos ao pecado, que é melhor não serem muito zelosos. Do mesmo modo, assistir à elevação aparece como uma maneira suficiente e menos arriscada de adorar a Deus, e, no século XIII, sabe-se de fiéis que correm de uma igreja a outra para testemunharem o maior número possível de elevações. E se os teólogos sublinham que a visão da hóstia não é um sacramento, atribuem-na, todavia, uma notável virtude espiritual, comparando-a à comunhão e a qualificando de “mastigação pela visão” (*manducatio per visum*). É, sem dúvida, para canalizar uma devoção assim, e mais amplamente, para pontuar o triunfo da presença real, que a Igreja instaura uma nova festa

dedicada ao próprio sacramento eucarístico: o *Corpus Christi*. Praticado em Liège a partir da década de 1240, é oficializado pelo Papa Urbano IV em 1264, e inicia, sobretudo, sob o estímulo do papa de Avignon, Clemente V, no começo do século XIV. Durante essa festividade solene, a hóstia consagrada, exibida em um ostentório transparente e, assim, ficando visível a todos os fiéis, é levada em procissão, sob uma liteira, através da cidade; e mais tarde, um serviço especial, chamado *Corpus Christi* (cuja redação é devida a Tomás de Aquino), é celebrado. A procissão, que faz o objeto sagrado sair de seu lugar próprio (o que não é sem perigos), exhibe o poder sacralizado do clero, que se apodera do espaço urbano graças à deambulação de seu símbolo maior, a hóstia.

Nos últimos séculos da Idade Média a devoção eucarística adquire uma importância constantemente crescente, cujo contrário é o horror que suscitam as narrativas de profanação da hóstia. Frequentes a partir do século XIII, são muitas vezes utilizadas contra os judeus (que são acusados, assim, de repetir contra o sacramento o crime cometido contra Jesus), mas garantem, sobretudo, o realismo eucarístico: Que prova melhor da presença real do que uma hóstia que sangra? Ademais, salvo as narrativas de profanação, milagres cada vez mais frequentes concorrem para exacerbar o culto eucarístico: assim, o Menino Jesus aparece nas mãos do sacerdote no momento da elevação (como na visão do Rei Eduardo o Confessor, relatada por Mateus de Paris, no século XIII), a menos que a hóstia sangre acima do altar ou se transforme em brasa ardente na boca do mau sacerdote. Enfim, entre os simples fiéis, o desejo de ver a hóstia não se desmente, concorrendo sempre com a prática da comunhão. A Eucaristia se torna, assim, nos três últimos séculos da Idade Média, um “supersacramento”, superior a todos os outros, porque a põe em contato de maneira repetida com a presença corporal de Cristo (Miri Rubin).

Por que uma doutrina eucarística tão nova é criada entre o século XI e XII? Podemos, sem muita dificuldade, sustentar que essa revolução

doutrinal está em estreita relação com duas transformações sociais maiores desse mesmo período: o encelulamento e o aumento da separação entre clérigos e laicos. Evidentemente, a doutrina da presença real realça a eminência do ritual eucarístico e lhe confere uma sacralidade espetacular reforçada. Atribui, portanto, um poder simbólico maior ao sacerdote, capaz de realizar um ato tão extraordinário como a transmutação do pão em carne e do vinho em sangue. Simultaneamente fora da natureza (ou “contra a natureza”, diz o teólogo Simão de Tournai) e indispensável à salvação de todos, a operação realizada pelo sacerdote reforça a sacralidade e justifica a distância que separa clérigos e laicos. Podemos, portanto, afirmar a existência de um vínculo fundamental entre o fortalecimento do poder clerical e o desenvolvimento da nova teologia da Eucaristia (Miri Rubin). Isso é tão claro no século XII que, no momento em que o realismo eucarístico é estabelecido, o cálice é, salvo casos excepcionais, retirado dos laicos, e apenas o sacerdote, a partir de então, passa a comungar sob as duas formas. O afastamento entre clérigos e laicos se marca, assim, por uma diferença ritual bem visível, e uma das reivindicações dos hussitas do século XV será sua abolição e a restituição aos laicos da comunhão sob as duas formas. De modo ainda mais claro, a maior parte dos heréticos, os cátaros e os lolardos, especialmente, e mais tarde os reformados, contestam radicalmente a doutrina da presença real, que se torna o fundamento do poder exorbitante reivindicado pela casta sacerdotal.

Realismo eucarístico, lugar sagrado e comunhão eclesial

Se o realismo eucarístico corresponde às necessidades de uma sociedade fundada na separação radical de clérigos e leigos, contribui igualmente para o ordenamento espacial do sistema feudal. Com efeito, a presença real valoriza o ritual local que se realiza em cada igreja, sobre cada altar: aí, nesse mesmo lugar, está verdadeiramente presente o corpo de Cristo. Ora, um evento tão extraordinário como a presença real do Salvador só pode advir em um lugar fortemente sacralizado, vigorosamente retirado do espaço

terreno normal. É por isso que o realismo eucarístico é estreitamente vinculado à nova doutrina do lugar eclesiástico, estabelecido no mesmo momento e igualmente desprovido de fundamento escriturário ou patrístico, como bem mostrou Dominique Iogna-Prat. Nos primeiros séculos do cristianismo, a questão do lugar onde se realiza a celebração assume pouca importância; é quase sem interesse e não importa que mesa, por modesta que seja, possa servir de altar. A “reticência com relação ao enraizamento espacial das práticas de culto” domina então (Michel Lauwers), e Agostinho registra esta questão irônica: “São as paredes que fazem os cristãos?” Uma primeira transformação se dá no fim do século IV, quando a presença de relíquias no altar é considerada útil, e mais tarde, em 401, indispensável à celebração da missa (Santo Ambrósio explica que, assim como as almas dos mártires aparecem sobre o altar celeste do Apocalipse, os corpos dos santos devem se encontrar sobre o altar terreno). O lugar deixa de ser indiferente, e a geografia sagrada da qual se falou começa a se estabelecer: durante a alta Idade Média, os grandes santuários perfumados e cintilantes, em meio a um mundo mal-iluminado e malcheiroso, aparecem como “fragmentos de paraíso” (Peter Brown). A prática conserva, porém, certa flexibilidade, e, na época carolíngia, é necessário condenar a celebração da Eucaristia nas moradias privadas e recordar a presença indispensável das relíquias no altar.

É somente nos séculos XI e XII que o uso de um lugar sagrado é objeto de uma justificação precisa, que se torna necessária para a contestação dos heréticos. Aqueles que questionam o Sínodo de Arras de 1025, e os discípulos de Pedro de Bruis no século seguinte, pretendem retornar à prática antiga e negam radicalmente a necessidade da edificação de culto. Aos seus olhos, trata-se de uma realidade material desprovida de todo valor, e o que importa é somente a reunião dos fiéis e seu envolvimento espiritual no ato de prece. Diante desse ataque que, visando a igreja-edificação, ameaça a Igreja-instituição, os clérigos devem reagir e afirmar uma doutrina do

lugar eclesial, afirmando seu caráter necessário e sua sacralidade. Assim, embora fosse necessário reconhecer, com Agostinho, que “Deus está por tudo e não está confinado em parte alguma”, é possível afirmar a necessidade de um “lugar especial”, onde Deus está “mais presente” do que em outros (Atos de Arras), de um “lugar próprio”, que é “a morada privilegiada de Deus” e a estrutura “das preces mais eficazes” (Pedro o Venerável). Ainda que todas as justificações sublinhem que a edificação de culto só tem sentido porque abriga a assembleia de fiéis, não é menos claro que é o símbolo da instituição sacerdotal e de seu poder sagrado (“toda religião exige um lugar onde os objetos do culto são venerados e onde se vincula de maneira mais íntima ao que foi instituído”, diz ainda o abade de Cluny).

O lugar sagrado é, a partir de então, bem constituído por seu centro (o altar) e seu duplo invólucro (a igreja consagrada por um ritual de dedicação progressivamente aprimorado, e o cemitério, ele também objeto de uma consagração). Do ponto de vista dos clérigos, o lugar sagrado assim definido é o único onde se dá, de maneira ao mesmo tempo tão permanente e tão intensa, o contato entre os humanos e Deus (pode, todavia, produzir-se em outros lugares, em situações excepcionais e mesmo milagrosas, enquanto a simples prece, não importa em que lugar, é dotada de uma eficácia mais limitada). Além disso, o lugar de culto consiste em uma conjunção particular do espiritual e do material (cf. capítulo IV). É feito de pedras e um corpo material se inscreve em seu centro (a relíquia); mas – e é o que os contestadores não querem entender – é espiritualizado pelo ritual de consagração, que o transforma em imagem da Jerusalém celeste. É por isso que, nesse lugar e por meio do sacrifício ritual que aí ocorre, uma comunicação privilegiada pode se estabelecer entre a terra e o céu, entre os humanos e o divino. Assim, o realismo eucarístico, junto à doutrina do lugar eclesiástico que o acompanha, oferece uma contribuição decisiva à valorização do centro de cada entidade paroquial e, portanto, à polarização do espaço feudal.

Mas o sacramento eucarístico não se contenta em exaltar (e em exigir ao mesmo tempo) a dignidade do lugar sagrado onde se realiza; ele também se introduz, ao mesmo tempo, na dimensão universal da Igreja. Como toda refeição, a Eucaristia é um rito comunitário; e, uma vez que aquilo que é, então, oferecido em sacrifício é o próprio Senhor, ela é experienciada não apenas pela comunidade dos indivíduos presentes, mas pela de todos os cristãos, vivos ou mortos. A refeição eucarística permite, assim, entrar na comunhão da Igreja universal, terrena e celeste. Com efeito, não é possível ignorar que a expressão “corpo de Cristo” designa ao mesmo tempo a hóstia consagrada e a Igreja (cf. capítulo IV). Tornar realmente presente o corpo de Cristo na hóstia é, portanto, fazer a Igreja existir como corpo e como comunidade universal. Ao incorporarem o corpo de Cristo (a hóstia), os fiéis *se incorporam* ao corpo de Cristo (a Igreja). Portanto, o sacramento eucarístico, valorizado ao extremo pela presença real, manifesta ritualmente a unidade da Cristandade.

Desde então, todas as igrejas, em que advém a presença real de Cristo, podem aparecer como centros, microcosmos à imagem do macrocosmo da Cristandade e em estreita conjunção com Ele. Mas a articulação do local e do universal se manifesta também por uma dualidade entre as relíquias, associadas a uma figura santa que remete muitas vezes a uma vinculação local, e a hóstia que, como corpo de Cristo, assume um valor, sobretudo, universal. Se o altar é o lugar dessa dupla vinculação, a edificação eclesial também é, pois é ao mesmo tempo associada à pessoa santa que é sua titular e à Igreja celeste da qual é a imagem. No centro de cada paróquia observamos, portanto, o seguinte complexo: no centro do centro, o altar associado ao mesmo tempo ao corpo-relíquia de um santo e ao corpo-hóstia de Cristo; o lugar eclesial sacralizado, que reproduz geralmente a forma do corpo crucificado de Jesus; e, enfim, o cemitério consagrado, lugar dos corpos-mortos. É esse dispositivo concêntrico de corpos associados que garante a polarização do espaço local e a estabilidade dos vivos que o

ocupam, colocando cada lugar particular em comunhão com o corpo-Igreja da Cristandade e em correspondência com a Igreja celeste. A instituição eclesial consegue, assim, por um jogo de encaixes e de referências, associar a comunidade restrita (a paróquia) e a comunidade ampla (a Cristandade), reforçando a coesão tanto de uma como da outra.

A imagem concêntrica do mundo

Não podemos concluir este capítulo sem ultrapassar as fronteiras da Cristandade e evocar brevemente as concepções da Terra e do universo. Esses prolongam, ademais, a visão concêntrica do espaço analisado até aqui. Devemos, inicialmente, recordar a importância das margens da Cristandade: zonas de conquista e de integração tardia, tanto em direção ao norte e ao leste como na Península Ibérica. Além, estende-se o mundo não cristão, o de conflitos e transações com os muçulmanos, e, mais longe, a África profunda e o Extremo Oriente. Essas regiões não são totalmente ignoradas: desde antes da exploração metódica das costas africanas pelos portugueses, o prestígio ameaçador dos tártaros, na década de 1220, e, uma vez estabilizado o Império Mongol, a esperança de obter a conversão de seu líder, o Grande Khan, suscitam uma corrente notável de viajantes e de transações que se extinguem somente por volta de 1400. O papado envia uma dezena de embaixadas, especialmente as dos franciscanos João de Plano Carpini em 1245 e Guilherme de Rubruck em 1253. Busca-se os discípulos de Santo Tomás, suposto apóstolo das Índias, e algumas conversões são obtidas. Os irmãos Polo, ao mesmo tempo negociantes e embaixadores da Cristandade, vão para a China uma primeira vez, em 1266, de onde trazem uma mensagem de Kubilay pedindo ao papa pregadores da fé católica, e mais tarde em 1275 (dessa vez com o jovem Marco, autor do *Livro das maravilhas*), ficando seis anos a serviço do Grande Khan, antes de chegarem a Veneza, via Sumatra e a Índia. Embora as narrativas dessas viagens tragam novas informações sobre um mundo do qual destacam a ordem e a riqueza, não impedem de modo algum que o Oriente permaneça o domínio do

imaginário e do maravilhoso: o conhecimento adquirido sobre o terreno “se aglutina às lendas preexistentes em vez de substituí-las” (Paul Zumthor). Aí vivem os povos monstruosos que os autores antigos, como Plínio e Solino, já descrevem e que Isidoro de Sevilha e Rabano Mauro introduzem no saber compartilhado dos clérigos medievais, incluindo os mais doutos, como Alberto o Grande, ou Roger Bacon: os cinocéfalos (pessoas com cabeça de cão, que se comunicam por uivos); os panotis, adornados com orelhas gigantescas; os monópodes, dotados de um único pé e tão grande que o utilizam para se proteger do sol; as pessoas sem cabeça com o rosto no torso; os antípodas, que têm os pés ao contrário, sem falar dos ciclopes, pigmeus e outros gigantes (Fig. 30). Uma vez mais (na Grande Muralha da China), são retidos Gogue e Magogue, os povos que descerão sobre a Cristandade no fim dos tempos. Na Ásia, igualmente (ou na Etiópia), encontra-se o Preste João, soberano de um reino cristão onde reina a justiça, a paz e a abundância. A carta que ele teria endereçado ao imperador de Bizâncio circula no Ocidente a partir do século XIII e experiencia uma difusão crescente até o século XVI. O Papa Alexandre III ordenou que lhe fosse enviada uma mensagem em 1177; vários príncipes sonham em selar uma aliança com ele e todos os viajantes que se aventuram ao Oriente se esforçam por localizar o mítico reino de João.



Figura 30: Os povos lendários dos confins, conforme as miniaturas do Livro das maravilhas (Paris, 1411-1412; Paris, BNF, ms. fr. 2810, f. 29 v. e 76 v.).

Mesmo que o saber geográfico seja objeto de maior atenção a partir do século XII (e, sobretudo, a partir do fim do século XIII, com o aperfeiçoamento dos portulanos mapas costeiros elaboradas com base na observação e em uma verificação de distâncias), os *mappae mundi* (representações do mundo em vez de cartas) podiam ser apenas extremamente esquemáticos e essencialmente fantásticos. Assim, o *mappa*

mundi de Ebstorf, imagem gigantesca de 3,5m de diâmetro, criada em um mosteiro beneditino de Luxemburgo por volta de 1235, retoma, como a maior parte das representações medievais, o esquema “em T”, que divide o disco terrestre em três partes: no alto, a Ásia; embaixo, à direita, a África; embaixo, à esquerda, a Europa (Fig. 31). Jerusalém ocupa o umbigo do mundo ao mesmo tempo que o do corpo de Cristo, cuja cabeça, mãos e pés aparecem nos quatro pontos cardeais. A Terra-corpo de Cristo forma um vasto e único continente, drenado por uma densa rede de rios (entre os quais o Ganges na Ásia e o Nilo na África) e mares estreitos. Aqui, o mundo terrestre é uno (porque é Cristo), e sua periferia é ocupada pelo oceano. Encontramos, aqui, na escala do mundo, a visão concêntrica que ordena os espaços da Cristandade: um centro, espaços cada vez mais distantes, mas mesmo assim unidos pela metáfora corporal, e então a periferia da periferia, o oceano, imensidão líquida muito apta a marcar o desconhecido supremo e a exterioridade radical para um mundo fundado no vínculo à terra.

Uma imagem assim é unanimemente compartilhada, independentemente do fato de se conceber a Terra plana ou esférica. Essas duas ideias coexistiram na Idade Média, muitas vezes originando misturas mais ou menos coerentes (William Randles). Para os partidários da Terra plana, como Cosme Indicopleustes e Isidoro de Sevilha, o oceano marca o limite do disco terrestre, habitado apenas de um lado. Por outro lado, João de Mandeville, cujo *Livro*, redigido em 1356 e destinado a um grande sucesso, fornece um tipo de síntese do saber geográfico medieval, admite – seguindo autores como Beda o Venerável, Guilherme de Conches ou Brunetto Latini (1250) – a esfericidade da Terra, “redonda como uma maçã em todas as partes”. Não sem contradições, afirma que o mundo é habitado em todas as suas partes e considera possível explorar todos os mares do globo, a despeito dos riscos dessa iniciativa. A concepção esférica do mundo é consolidada pela redescoberta de Ptolomeu, autor grego do século II, cuja obra é traduzida e colocada em mapas em Florença (1409), e mais tarde em

Augsburgo (1482). Se, a partir do século XIII, a esfericidade predomina na maioria dos autores, durante os dois séculos seguintes, torna-se a concepção unânime dos eruditos. Assim, por volta de 1410, é um mundo esférico que descreve a *Imago Mundi* do Cardeal Pierre d'Ailly, uma obra que Cristóvão Colombo estudará e anotará abundantemente.

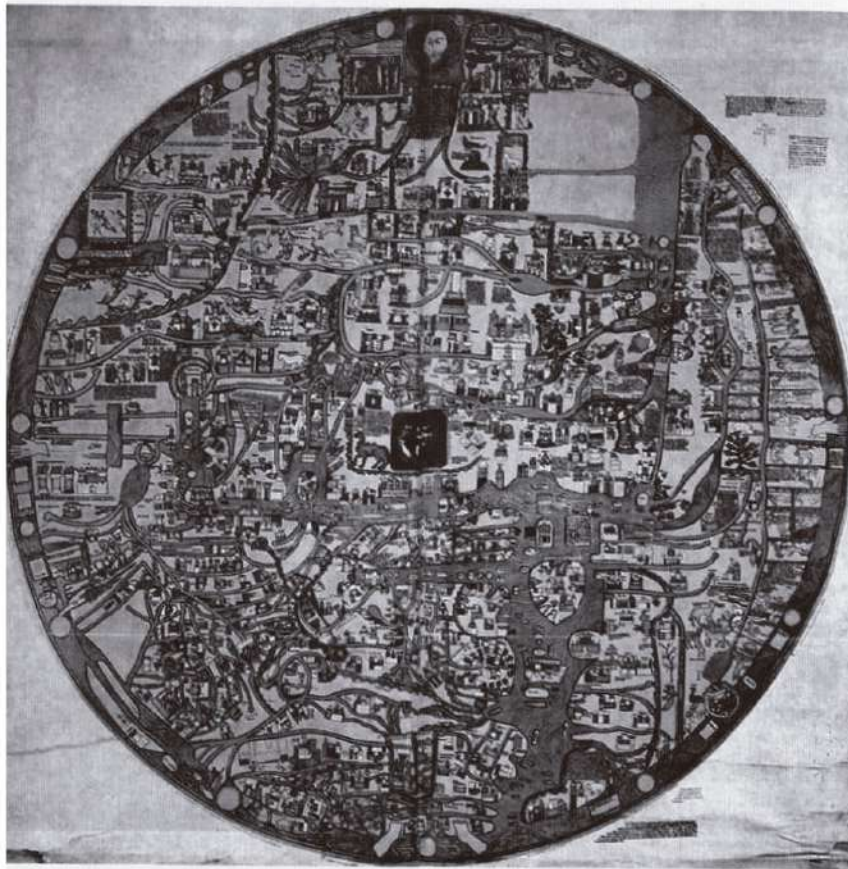


Figura 31: *Mappa Mundi* de Ebstorf (Baixa Saxônia, cerca de 1230-1235; obra destruída).

Mas a oposição entre a planicidade e esfericidade da Terra talvez não seja mais tão determinante, sem dúvida, porque esse ponto é indiferente com relação à representação concêntrica do espaço, então, dominante. A questão principal que ocupa os espíritos no fim da Idade Média consiste, sobretudo, em avaliar os riscos envolvidos em se distanciar do mundo habitado conhecido (o ecúmeno) e mergulhar na imensidão do oceano que o cerca

(problema, dessa vez, estreitamente dependente da percepção concêntrica e da oposição interior/exterior). Para todos, o perigo com relação a zonas eminentemente periféricas só pode ser considerável. E, como dissemos, a força de Cristóvão Colombo não se encontra em sua opção a favor da esfericidade, pouco singular e não desprovida de ambiguidade, mas no fato de estar convencido, em virtude de erros de cálculo acentuando os de Ptolomeu – e contra a opinião corrente, compartilhada especialmente pela comissão encarregada de avaliar seu projeto –, que entre o Ocidente e a Ásia havia apenas um “mero estreito”, reduzindo, assim, consideravelmente a exterioridade ameaçadora do desconhecido oceânico.

Enfim, a concepção do universo projeta em escala cósmica a representação concêntrica do espaço. Ela se funda, com efeito, no modelo grego das esferas celestes, formulada especialmente por Aristóteles. No centro, encontra-se a Terra, cercada de esferas que ocupam os diferentes astros conhecidos (começando pela lua e o sol, seguidos pelos planetas como Marte ou Vênus). A Idade Média muitas vezes prolonga essa imagem das esferas celestes, dispondo no céu empíreo a hierarquia das nove ordens angélicas. O universo inteiro se organiza, assim, conforme uma lógica concêntrica, de modo que o macrocosmo e o microcosmo se correspondem, em conformidade com a lógica cristã das correspondências. Até o fim da Idade Média, a possibilidade de pensar um universo infinito, debatida pelos teólogos do século XIV, permanece marginal – o franciscano Thomas Bradwardine, mestre em Oxford, é a exceção – e sem alcance verdadeiro. É necessário esperar ainda três séculos para que colapsem “as esferas celestes que mantinham unido o belo cosmos de Aristóteles e da Idade Média” (Alexandre Koyré). A partir de 1584, Giordano Bruno lança, contudo, afirmações tão contrárias à lógica do espaço polarizado medieval que lhe valem a fogueira: “não existe pontos no espaço que possam formar polos definidos e determinados para nossa Terra; do mesmo modo, ela não forma um polo definido e determinado para qualquer outro ponto do espaço. [...]

A partir de pontos de vista diferentes, todos podem ser vistos como centro ou como pontos da circunferência. [...] A Terra não é o centro do universo; é central apenas em relação ao nosso próprio espaço circundante. [...] Quando supomos um corpo de tamanho infinito, devemos renunciar atribuir-lhe um centro ou uma periferia” (*De l’infinito universo e mundi*).

Conclusão: dominação espacial na Idade Média, dominação temporal hoje

Podemos, a partir de então, contar em meio às características fundamentais do feudalismo a tensão entre fragmentação e unidade, a articulação entre encelulamento paroquial e pertencimento à Cristandade, bem como entre *stabilitas loci* e mobilidade (com relação a esse último ponto, podemos distinguir, de uma parte e de outra, a norma social do vínculo ao solo, afastamentos positivos – a errância penitencial e mais tarde a peregrinação e a cruzada – e afastamentos negativos – a vagabundagem e o banimento). Três elementos, ao menos, concorrem a um resultado assim. Em primeiro lugar, a criação da malha paroquial ordena cada célula em torno de um polo formado pela edificação de culto sacralizada e o cemitério consagrado, com, em seu centro, o altar e suas relíquias, onde a Eucaristia faz advir a presença real de Cristo e realiza a unidade da Igreja universal. Em segundo lugar, o emprego sistemático da oposição interior/exterior, especialmente pela prática das peregrinações, associa as experiências da exterioridade ao perigo e reforça o vínculo ao lugar próprio, protetor e familiar. Enfim, o estabelecimento de uma geografia sagrada estrutura um espaço heterogêneo e hierarquizado, polarizado pelos santos e suas relíquias. Essa organização – que “garante a máxima estabilidade possível enquanto permite as transações necessárias”, fixa as pessoas no território familiar e afirma seu pertencimento a uma entidade considerada universal – sugere o quanto a contribuição da Igreja ao ordenamento da sociedade feudal é decisiva. Não surpreende, portanto, que uma das maiores contribuições da

Igreja à organização das colônias americanas tenha consistido em uma prática sistemática de deslocamentos e de reagrupamentos das populações indígenas (as *reducciones* e *congregaciones*), que criam novas aldeias cujo centro é evidentemente uma igreja (no caso de Bartolomeu de Las Casas, por exemplo, observamos, a partir de seus primeiros projetos de colonização pacífica, em 1515 e 1520, uma verdadeira obsessão por organizar os indígenas em *aldeias*). Como fruto de sua experiência secular na *congregatio hominum* da Europa Ocidental, a Igreja diz que o controle das populações passa por seu reagrupamento e sua fixação ao solo. Em todo caso, esse é o princípio indispensável ao funcionamento da sociedade feudal ocidental, e, parece também, do “feudalismo dependente” implantado no Novo Mundo.

Se o feudalismo é caracterizado por uma “dominação espacial”, hoje não é mais assim. No mundo contemporâneo, é o tempo que parece constituir o nó da organização social, porque, com base no assalariamento e no cálculo horário do tempo de trabalho – forma sempre dominante das relações de produção –, são desenvolvidas múltiplas consequências para os entes pressionados, submetidos à “tirania dos relógios” e à compulsão de saber que horas são. Uma regra repercute seus efeitos sobre todos os aspectos da vida: “tempo é dinheiro”. Ao contrário, na sociedade medieval, o centro da organização social e das relações de produção dependia da relação com o espaço: a condição primeira do funcionamento do sistema feudal era a fixação das pessoas ao solo, sua integração em uma célula espacial restrita onde se entrelaçavam (sem se sobrepor) poder senhorial, comunidade aldeã e estrutura paroquial – uma célula na qual devem ser batizados, quitar tributos eclesiais e senhoriais, e, enfim, enterrados para se reunirem na morte à comunidade de ancestrais. Hoje, quando o lugar deixa de ser percebido como uma dimensão necessária dos entes e eventos, quando as manifestações da mercadoria podem advir indiferentemente em qualquer ponto do globo, estamos perdendo esse sentido da localização. Vivemos, com certeza, o paradoxo de uma “globalização fragmentada”, que multiplica

as fronteiras, exacerba loucuras identitárias sangrentas e exige um desenvolvimento mundial desigual. Contudo, o mercado prolonga, nos domínios que o auxiliam, sua obra de homogeneização e de banalização espaciais, iniciada no século XVIII, a ponto de a uniformização comercial minar astuciosamente a especificidade dos vínculos, e as possibilidades técnicas de mobilidade e de comunicação fazem, por vezes, com que esqueçamos a espacialidade como dimensão intrínseca da existência humana (a qual só poderia ser *sendo aí*, em algum lugar). No momento em que usinas e escritórios são constantemente deslocados em busca de uma força de trabalho de menor custo, poderíamos dizer que a *deslocalização* se torna uma característica geral do mundo contemporâneo na medida em que a extensão sem limites do mercado tende a eclipsar a dimensão espacial e a fazer desaparecer a relação com o lugar próprio como um traço fundamental da experiência humana.

Salvo a pena de morte e o recurso à proibição de permanência em determinados lugares, é sintomático que o principal castigo que as justiças modernas impõem seja a prisão: privação de liberdade e entrave à capacidade de deslocamento, localização forçada como consequência. Na Idade Média, a prisão era uma pena muito acessória, enquanto o banimento, ao contrário, era essencial (Hannah Zaremska). Ruptura do vínculo entre os indivíduos e seu lugar, o exílio era quase uma morte social, e os banidos sofriam muito para refazer sua vida em outros lugares: “nessa sociedade de honra é melhor uma pessoa morta do que uma pessoa ultrajada? De uma certa maneira, o exílio é pior do que a morte” (Claude Gauvard). Na direção do princípio de *stabilitas loci*, o banimento constituía uma obrigação de deslocamento, uma *deslocalização* forçada, ou seja, o inverso exato do castigo carcerário. Restrição principalmente espacial de um lado, restrição essencialmente temporal do outro: está aí, muito ricamente dita, uma das marcas da oposição radical entre o mundo medieval e o mundo contemporâneo.

CAPÍTULO III

A LÓGICA DA SALVAÇÃO

Não podemos compreender os medievais, sua vida em sociedade, suas crenças e seus atos, sem considerar o avesso do mundo dos vivos: o domínio dos mortos, onde cada um deve receber finalmente uma retribuição à sua medida, danação eterna ou beatitude paradisíaca. Não poderíamos, portanto, apresentar os espaços e as paisagens do Ocidente medieval sem nos aventurarmos em seus reinos invisíveis, aterrorizadores ou apaziguadores, onde habitam as almas dos defuntos e onde os corpos ressuscitados devem se juntar a elas após o Juízo Final. Na Idade Média, este mundo não se concebe sem o outro. Parte integrante do universo dos medievais, ele dá seu verdadeiro sentido e traça sua perspectiva justa. O temor pelo inferno e a esperança pelo paraíso devem guiar o comportamento de cada um; e a própria organização da sociedade se funda na importância do outro mundo, pois a posição dominante dos clérigos se justifica em última instância pela missão que lhes incumbe de conduzir os fiéis à salvação.

Para a Cristandade medieval, o outro mundo é o lugar onde se realiza a justiça divina, onde se revela a verdade do mundo. Enquanto nas desordens deste mundo a justiça é muitas vezes ultrajada e a verdade, roubada, o outro mundo permite ver a realização da ordem divina. A Idade Média concebe este mundo como um universo “figural”, um mundo de figuras pálidas que apenas anunciam imperfeitamente as revelações futuras do outro mundo (Eric Auerbach). Não são os mortos que são as sombras dos vivos, são esses

que são as sombras daqueles. E é por isso que Dante, quando quer traçar o atlas completo das realidades humanas, abandona este mundo e se envolve, para nos entregar sua *Divina comédia*, na exploração tão exaustiva quanto possível dos vínculos além-túmulo. O outro mundo ordena a visão medieval do mundo; é um modelo perfeito, em função do qual julgamos este mundo, e cujo objetivo é a maneira de reger a sociedade.

A oposição entre este mundo e o outro é inseparável da dualidade moral que estrutura o pensamento cristão. Essa dualidade é, ademais, o fundamento do modelo das duas cidades que Agostinho lega à Idade Média e em virtude do qual o mundo se divide em dois conjuntos opostos: a cidade de Deus, que reúne os justos neste mundo e na Igreja celeste; a cidade do diabo, da qual fazem parte tanto os vivos, presas do pecado, quanto os danados e os diabos, que povoam o inferno. Conforme essa visão, a oposição entre o bem e o mal prevalece sobre aquela entre este mundo e o outro, uma vez que cada cidade engloba uma parte deste mundo e uma parte do outro. O fato é que a dualidade do outro mundo submete o universo à sua polaridade, uma vez que é a residência privilegiada das forças sobrenaturais: Deus governando no Reino dos Céus, em meio a coortes de anjos e de santos; satã, “imperador do reino da dor”, conforme a palavra de Dante. O outro mundo é, igualmente, o ponto de perspectiva que obriga a ler cada ato humano através de uma grade moral dual, como pecado passível da danação, ou como virtude merecedora da beatitude do céu. A *Regula bullata*, aceita pela ordem franciscana, não resume, do modo mais lapidar possível, o objetivo da pregação dos frades: “anunciar aos fiéis os vícios e as virtudes, a pena e a glória”? O conjunto dessas dualidades morais contribui para ativar a exigência fundamental em nome da qual a Igreja pretende governar a sociedade cristã: fazer sua salvação.

A guerra do bem e do mal

O mundo, campo de batalha de vícios e virtudes

A oposição entre o bem e o mal é essencial ao cristianismo medieval. Os pecados e as virtudes constituem categorias fundamentais para ordenar a leitura do mundo, tanto de sua história (da queda dos anjos e do pecado de Adão e Eva até o Juízo Final) como de seu presente (todas as atitudes humanas devem ser louvadas como virtudes ou denunciadas como vícios) e de seu futuro (o destino no outro mundo e a consequência das boas ou más ações realizadas sobre a Terra). Nenhuma realidade escapa desse poderoso enigma, que dá origem à produção de um discurso moral de uma amplitude estupefaciente, da qual a Igreja se dedica a garantir os fundamentos teológicos, analisando a natureza de cada pecado e de cada virtude, e a favorecer o uso pastoral, produzindo classificações eficazes e adaptando constantemente as categorias morais às realidades sociais. O enorme sucesso da moral dos vícios e virtudes reside no fato de que oferece um discurso totalizante sobre o mundo, ou, mais exatamente, um discurso sobre a ordem da sociedade conforme aos critérios clericais. Ao mesmo tempo, a dualidade moral é a justificação fundamental da intervenção da Igreja na sociedade, que visa a libertar os humanos do pecado, protegê-los do mal e mantê-los no caminho reto que leva à salvação.

Porém, para chegar aí foi necessário o gênio de Santo Agostinho, que lega à Cristandade medieval sua doutrina do pecado original. Essa é forjada durante sua luta contra Pelágio e seus discípulos, que, para exaltarem melhor a liberdade humana, afirmam que o pecado original não manchou inteiramente a vontade do indivíduo e que cada um pode, portanto, encontrar em si a força para se elevar a Deus. Rejeitando essa visão otimista e heroica, Agostinho insiste no abaixamento da natureza humana. Para ele, o pecado original é transmitido a cada um de nós, que nascemos, portanto, pecadores antes mesmo de termos feito qualquer coisa. E não é somente a pena do pecado original que se transmite assim (em conformidade com a advertência que Deus profere a Adão e Eva), mas, sim, à própria falta. A humanidade inteira é parte integrante do pecado do primeiro casal e se

encontra coletivamente responsável. O peso dessa falta afeta, profundamente, a vontade humana e torna suspeito o exercício de sua liberdade, que nos leva geralmente ao mal. Igualmente, na medida mesma em que deprecia a humanidade, a teologia agostiniana reforça a importância do batismo e afirma com mais força sua indispensável necessidade: se o sacramento purificador não restitui à humanidade totalmente a pureza de suas origens edênicas, ao menos extingue o peso opressivo da falta original e nos oferece a ocasião quase inesperada de nossa redenção. A teoria sombria de Agostinho demonstra, assim, que a humanidade não pode se salvar sozinha e que necessita, para isso, do auxílio insubstituível das instituições, e, em primeiro lugar, da Igreja, cuja única mediação pode atrair sobre nós a graça divina e nos permitir evitar embustes que pontilham o caminho da salvação.

Entre as virtudes e os vícios só pode existir uma luta sem misericórdia. A *Psychomachia*, do poeta Prudêncio (século V), obra destinada a um amplo sucesso, descreve os combates épicos que revelam as personificações armadas de vícios e virtudes (por exemplo, Fé contra Idolatria, Paciência contra Cólera, Humildade contra Soberba). Contudo, tratando-se de virtudes, as classificações utilizadas durante a Idade Média são múltiplas e variáveis, e podemos mencionar especialmente as obras de misericórdia (Mt 25) e os sete dons do Espírito Santo (Is 11). Uma das principais tipologias é, sem dúvida alguma, a das sete virtudes: quatro virtudes cardeais (prudência, justiça, temperança e força) e três virtudes teológicas (caridade, fé, esperança). As primeiras são um empréstimo de Platão e Cícero; enquanto as segundas, uma criação especificamente cristã (1Cor 13). Embora de origens distintas, a partir do século XII são associadas para formarem o septenário das virtudes. O recurso a elas, porém, não ocorre sem problemas, inicialmente, porque não se opõem termo a termo aos sete pecados capitais, mas também porque não incluem certos valores cristãos fundamentais. É por isso que a humildade, essencial especialmente no mundo monástico, e

considerada a mãe de todas as virtudes, deve muitas vezes ser acrescida no topo do septenário ou na raiz da árvore do bem, na qual florescem as virtudes. Porém, a preeminência da humildade pode ser contestada em prol da caridade, considerada a primeira das virtudes por São Paulo e se beneficiando, no septenário, do *status* de mãe das virtudes. Com efeito, ela assume, no pensamento medieval, uma importância considerável, uma vez que significa simultaneamente o amor ao próximo e o amor a Deus, constituindo, assim, o próprio fundamento do vínculo social e da organização da Cristandade. Quanto às outras virtudes do septenário, são certamente justiça e fé que se beneficiam da repercussão social mais manifesta.

Os pecados se ordenam muito mais precocemente em um septenário, inicialmente em Jean Cassien, monge vindo do Egito para Marselha no início do século V, e, sobretudo, nos *Moralia in Job*, de Gregório o Grande, que lhe dá sua forma canônica para a Idade Média (orgulho, inveja, cólera, preguiça, avareza, gula e luxúria). Esses pecados são chamados capitais, porque se engendram uns aos outros e, sobretudo, porque cada um deles é o ponto de partida de ramificações que dão origem a vários pecados derivados, assim como representam as árvores dos vícios que se multiplicam após *Liber floridus*, de Lambert de Saint-Omer, por volta de 1120. Com certeza, o septenário sofre a concorrência de outras classificações e deve dar lugar por vezes a novas categorias como os pecados da língua, que a partir do século XIII reúnem as faltas cometidas na fala, da blasfêmia e injúria à maledicência e mentira – ou silenciar-se indevidamente (*taciturnitas*). Contudo, ao mesmo tempo, o papel do septenário apenas se fortalece, especialmente graças à *Summa Confessorum* do inglês Thomas de Chobham, em 1210-1215, e, um pouco depois, à *Suma das virtudes e dos vícios* do dominicano Guillaume Peyraut, a mais importante do gênero. Ela consagra o triunfo do septenário e, de fato, o “ponto cardeal da pastoral cristã” bem estudado por Carla Casagrande e Silvana Vecchio.

Discurso sobre os vícios, discurso sobre a ordem social

O sucesso considerável do septenário se explica por sua notável eficácia sintética e por sua capacidade de se adaptar às realidades sociais em permanente transformação. Tratar dos pecados, com efeito, equivale a sustentar um discurso sobre a ordem da sociedade. O orgulho é o pecado, por excelência, dos dominantes, clérigos ou aristocratas, que, exaltados por sua posição, são vítimas de um desejo excessivo de elevação e terminam por infringir a obediência e a submissão que convém manifestar para com Deus. A inveja é o ciúme que se exerce entre semelhantes (em particular, nos meios em que a competição é viva, como entre cortesãos ou entre universitários), mas é, sobretudo, o vício das classes inferiores, que desdenham sua posição dominada e veem com maus olhos a cúpula da sociedade. Enfim, a cólera estigmatiza a violência e a agressividade que se manifestam no corpo social, sob suas formas mais variadas, do insulto e do homicídio até a blasfêmia e a rixa (cf. Fig. 33). Esses três pecados rompem, portanto, a harmonia hierárquica da sociedade cristã, violando a medida justa do poder que exercem os dominantes, a submissão que devem manifestar os dominados e a concórdia que deve reunir todos no vínculo de caridade.

A evolução dos outros pecados capitais não é menos notável. A preguiça (também chamada acídia ou tristeza) é, sem dúvida, o pecado cujo sentido se transforma mais claramente durante a Idade Média. No início, é um vício essencialmente monástico, que traz a marca de sua origem (o pensamento dos eremitas do deserto egípcio, realçado por Cassiano e Gregório) e dos valores dominantes durante a alta Idade Média. Refere-se, portanto, ao desânimo do monge, ao desgosto pela solidão e à melancolia que o assediam para o desviar de Deus e lhe fazer abandonar sua vocação. Mas, no contexto novo da Idade Média central, muda radicalmente de sentido e visa, principalmente, em Guilherme Peyraut e nos que ele inspira, a ociosidade, considerada, a partir do século XIII, a mãe de todos os vícios (o que designa

a contrario o trabalho como a função legítima da terceira ordem da sociedade). Em oposição ao seu sentido monástico inicial, a preguiça é, portanto, associada, sobretudo, aos laicos, que não desempenham sua função como *laboratores* ou que negligenciam seus deveres para com Deus.

Outra evolução notável é a promoção da avareza que, a partir do século XII, rivaliza com o orgulho pela primazia no septenário (Lester Little). Embora seja verdade que viola a virtude cristã da humildade, o orgulho aparece inicialmente como um pecado feudal e clerical; e sua preeminência é instituída pelas inquietudes que suscita a importância crescente do dinheiro na vida social. Discursos e sermões sobre a avareza proliferam, e o capítulo que lhe é consagrado nas *Sumas*, a começar pelo de Guilherme Peyraut, é geralmente mais elaborado. A condenação da avareza se torna cada vez mais um ataque à usura, pecado profissional dos comerciantes e banqueiros. Permanece também fundamentalmente uma manifestação do amor excessivo pelos bens materiais, que a Igreja opõe ao desejo por bens espirituais. A avareza rompe, portanto, a exigência de circulação generalizada que Deus institui, sob o nome de *caritas*, como princípio que rege a ordem social (e os clérigos medievais retomam, para denunciar a acumulação culpável dos avaros, a metáfora de Ambrósio de Milão, que opõe o poço inutilizado cuja água estagnada se corrompe e aquele cuja água corre, límpida e boa para beber). Enfim, se a condenação da luxúria está, desde a origem, no centro da cultura cristã do pecado, sua importância se reforça mais a partir do século XII, no momento em que o celibato é definido como uma obrigação estrita dos clérigos e em que a nova doutrina do casamento impõe aos laicos regras mais restritivas. De um modo geral, o discurso sobre os pecados, amplamente assumido pelas ordens mendicantes a partir do século XIII, reflete as transformações sociais e, em particular, o desenvolvimento das cidades. Concede uma atenção crescente ao universo dos laicos, não para reconhecer seus valores próprios, mas para denunciar

mais eficazmente suas imperfeições e para ordená-lo em conformidade aos valores da Igreja.

Ao mesmo tempo denúncia do mal e ocasião de inculcar as atitudes legítimas, o discurso sobre os vícios é um instrumento excepcional, pelo qual a Igreja difunde seus valores na sociedade e aumenta seu controle sobre ela. Se consegue isso com tanto sucesso, não é somente porque empreende uma exploração exaustiva e minuciosa de sentimentos e paixões, que se inscreve em uma arqueologia da psicologia ocidental; é também porque exhibe, ao mesmo tempo, o mal e o remédio que o pode curar. Melhor ainda, reivindica o monopólio dos meios que permitem extinguir o pecado, ou ao menos escapar de suas consequências funestas. Somente a Igreja confere o batismo, que lava a mácula do pecado original e abre as portas do paraíso. Somente ela concede o perdão dos pecados capitais, pelo Sacramento da Penitência, cuja forma por excelência passa a ser a confissão a partir do Concílio de Latrão IV, sem falar de outros meios, como as indulgências, que diminuem ou anulam a penitência exigida para o perdão das faltas. Assim, se a pastoral do pecado, cujo desenvolvimento é considerável nos últimos séculos da Idade Média, visa a enfatizar a culpabilidade dos fiéis, ela é também, e sobretudo, a coadjuvante dos meios de salvação ofertados pelos clérigos. A confissão é seguramente o principal, e é, de qualquer modo, para uso dos confessores que o essencial do discurso sobre os vícios é produzido, através da profusão de sumas morais, de manuais de confissão e de exames de consciência. A confissão assume, com efeito, uma importância estratégica, uma vez que a condição do perdão é a declaração e que, em troca da tranquilidade da alma, os clérigos se arrogam um direito de controlar a vida dos fiéis, que penetra até o mais íntimo das consciências.

O diabo, “príncipe deste mundo”

Por trás do combate dos vícios e virtudes se perfila outra luta, mais fundamental ainda. São, com efeito, o diabo e suas tropas demoníacas que

tentam os humanos e os induzem ao pecado, enquanto Deus e seus exércitos celestes se esforçam para os proteger e os incitar à virtude. O mundo é o teatro desse enfrentamento permanente e dramático entre o Criador e satã. Essa é uma das criações mais originais do cristianismo: praticamente ignorada no Antigo Testamento, seu papel é valorizado pelo Evangelho que faz dele “o príncipe deste mundo” (Jn 12), “o deus deste século” (2Cor 4). Ele então federa a multidão de espíritos demoníacos que pululam no judaísmo popular, ao mesmo tempo em que se dissocia da figura ambivalente de Javé, deus de cólera e de castigo e também benevolente. Portanto, é recorrendo, principalmente, à literatura apócrifa judaica (sobretudo, o *Livro de Enoque*, do século II a.C.), que é precisado o mito da queda dos anjos, que constitui o ato de nascimento do diabo e marca a entrada do mal no universo. Se, na narrativa inicial, a queda é a consequência do desejo dos demônios, que foram seduzidos pela beleza das mulheres, a partir do século IV, ela é explicada pelo orgulho do primeiro dos anjos, Lúcifer, que desejava se igualar a Deus e, por isso, é expulso do céu com todos os anjos rebeldes que se reúnem em torno de sua louca pretensão.

Durante a Idade Média, a importância da figura do maligno se reforça constantemente, tanto nos textos como nas imagens, onde apenas raramente aparece a partir do século IX. Ainda assim, é somente perto do ano 1000 que encontra um lugar digno de si, quando se desenvolve uma representação específica que enfatiza sua monstruosidade e sua animalidade, manifestando, assim, seu poder hostil de modo cada vez mais insistente (cf. Fig. 32 e 33). Porém, mesmo que o cristianismo faça do universo o teatro de uma luta entre Deus e satã, não poderíamos equipará-las às doutrinas dualistas. Ao contrário, opondo-se à religião de Mani (216-277) e seus discípulos, os maniqueus, e mais tarde ao catarismo, o cristianismo medieval se afasta do dualismo (segundo o qual o mundo material é a criação de um princípio do mal, totalmente independente de Deus). A doutrina cristã tem Deus como senhor e criador de todas as coisas; e a

narrativa da queda dos anjos mostra que satã e os diabos são criaturas, anjos caídos que, assim como os clérigos exaustivamente repetem, só podem agir com a permissão de Deus. Preocupado em eliminar o máximo possível o risco dualista, Santo Tomás insiste também sobre o fato de que os demônios foram criados bons e que são maus por vontade e não por natureza. Porém, o poder do “príncipe deste mundo” é aparentemente tão extenso que a doutrina parece por vezes se eclipsar um pouco em proveito de um aspecto profundamente vivido, que lhe concede *de facto* uma ampla autonomia de ação. Toda a história do mundo parece marcada pela intervenção do maligno, da queda dos anjos à fúria escatológica anunciada pelo Apocalipse. A tentação de Adão e Eva é a primeira revanche de Lúcifer; e se afirma seguindo Agostinho que, graças ao pecado original, o diabo possui um verdadeiro direito de propriedade sobre os humanos. Mas Cristo resgata com seu sacrifício esse direito do diabo e pode, então, libertar Adão e Eva e todos os justos do Antigo Testamento, que satã retinha até então aprisionados no inferno. A guerra entre as forças do mal e do bem é, desde então, mais equilibrada, com as primeiras tendo em sua vantagem o pecado original e as segundas encontrando na Encarnação um argumento mais poderoso ainda e lembrando que os humanos têm, agora, os meios para reencontrar a perdida harmonia com Deus.

A luta aí não é menos incerta e acirrada, e inumeráveis narrativas detalham as intrigas maléficas desse que é justamente denominado o inimigo. É considerado responsável por todos os males e infortúnios: provoca tempestades e tormentas, corrompe os frutos da terra, suscita doenças humanas no gado. Vira os navios, faz as edificações desmoronarem e entrava as melhores intenções (conta-se, por exemplo, que ele se opõe à construção da Catedral de York tornando as pedras impossíveis de serem erguidas). Com suas armas favoritas, que são a tentação e a trapaça, procura insinuar no coração dos humanos desejos culpáveis, suscitando maus pensamentos por meio do sonho (sempre suspeito de ter uma origem

diabólica) ou da aparição (a célebre *Vida de Antônio*, o eremita do deserto, fornece, a partir de 356, o arquétipo dessas tentações diabólicas, muitas vezes retomadas e postas em imagens). Para tanto, ele pode usurpar uma aparência humana, em particular a de uma mulher sedutora ou de um belo jovem, e mesmo a de um santo. Nada é impossível ao diabo, verdadeiro campeão da metamorfose, nem mesmo assumir os traços do Arcanjo Gabriel, da Virgem ou de Cristo. As tentações da carne e do dinheiro, do poder e das honrarias são as mais sérias: são aquelas às quais sucumbe Teófilo – prefiguração medieval de Fausto – após seu pacto com o diabo, conforme a lenda bizantina conhecida no Ocidente a partir do século IX e amplamente difundida em textos, pregações e imagens. E como o maligno intervém em todos os assuntos mundanos, não se hesita em instrumentalizá-lo, a ponto de, em certos conflitos, cada parte anunciar uma carta de Lúcifer endereçada ao outro campo: esse estratagema, utilizado especialmente durante o Grande Cisma, tornou-se aparente como um meio eficaz de desacreditar seus adversários.

O diabo também pode se insinuar no corpo dos humanos, “possuí-los” e fazê-los perderem toda vontade própria. É por isso que o ritual de exorcismo pelo qual a Igreja libera os possuídos assume uma grande importância, particularmente durante a alta Idade Média. Todavia, passado o ano 1000, a possessão diminui em proveito da obsessão diabólica, que assedia as consciências, em particular, as dos monges (o demônio aparece, assim, a Raul Glaber como um pequeno homem emaciado, corcunda e “negro como um etíope”). Em numerosas narrativas que apresentam os tormentos da alma perseguida pelas forças hostis, o diabo exprime tudo o que a consciência julga negativo e não pode admitir como emanando dela ou de Deus. Como sugere Freud, os demônios são as formas personificadas e projetadas fora de si dos desejos frustrados. As pulsões diabolizadas são muitas vezes de natureza sexual, como constatamos em numerosas narrativas de sonho ou no caso das “poluções noturnas” (emissões

voluntárias de esperma durante o sono), que os monges atribuem à intervenção do diabo. Mas essas pulsões podem também assumir um tom mórbido, assim, quando o diabo, tendo assumido a aparência de São Tiago, ordena a um peregrino que se castre e tire a própria vida. De resto, é geralmente no momento da morte que o diabo se mostra mais ameaçador. Ele se aproxima dos moribundos para lhes fazer experienciar uma última tentação e evitar que aproveitem seus últimos instantes para se arrepender, confessar-se e obter *in extremis* sua salvação. Como indica abundantemente a iconografia, é uma guerra terrível a que se entregam anjos e demônios à cabeceira de cada pessoa moribunda, para se apropriar da alma do defunto (cf. Fig. 36). E quando é necessário recorrer a um verdadeiro julgamento da alma, cujas narrativas se desenvolvem a partir do século VIII, o diabo emprega seus talentos procedurais para atingir seus objetivos ou, de maneira mais rude, pendura-se em um dos pratos da balança onde são pesadas as boas e más ações da pessoa morta.

Satã, coadjuvante dos poderes celestes e da Igreja

Não poderíamos considerar o diabo de modo isolado. Por maior que pareça seu poder, esse não pode ser avaliado corretamente se não se levar em conta o conjunto das forças celestes que lhe enfrentam. As legiões angélicas infligem aos anjos rebeldes sua primeira derrota. Embora sejam as vítimas favoritas das tentações diabólicas, os santos sempre conseguem superar a prova, que se transforma, assim, em uma ocasião de confirmar sua força espiritual. Nas narrativas hagiográficas, o diabo é o coadjuvante dos santos heróis que triunfam sobre ele. O exército de santos, inevitavelmente vitorioso, demonstra, assim, que é um dos recursos mais eficazes para aqueles que se colocam sob sua proteção. Enfim, mais ainda que os santos, a Virgem se torna a protetora suprema, sobretudo quando satã pessoalmente ameaça, e é ela que liberta Teófilo de seu pacto diabólico. Nos últimos séculos da Idade Média, o par Virgem/satã adquire uma importância determinante, como indica especialmente o tema do “processo de satã”, que

o último intenta contra a humanidade da qual a Virgem é a advogada. A dualidade do diabo e de Maria parece, portanto, quase tão importante quanto a oposição entre satã e Cristo, mesmo que a superioridade de Deus sobre o diabo permaneça o fundamento do feixe de oposição que acabamos de mencionar.

Os medievais não estão, portanto, apenas diante dos demônios. Todas as forças divinas, angélicas e santas – cuja desmultiplicação leva ao questionamento sobre a existência, no cristianismo medieval, de uma deriva politeísta – recuperam sua unidade e coesão contra ele, de modo que o equilíbrio assim produzido sugere finalmente considerar o cristianismo medieval um monoteísmo complexo. Além disso, os fiéis dispõem de práticas, gestos e ritos para se proteger do inimigo. A Igreja inteira é um reduto contra o diabo, através dos sacramentos que ela dispensa (o Batismo, a Penitência), dos ritos que pratica (o exorcismo ou ainda a dedicação das Igrejas, que proíbe seu acesso aos diabos), das preces e bênçãos que pronunciam e que afastam o maligno. Os objetos sagrados – hóstias, relíquias, cruzeiros, mas também amuletos diversos – têm, igualmente, o demônio em vista. Enfim, assim como os clérigos enfatizam que o diabo nada pode contra aqueles que têm fé, é um gesto simples e familiar cuja virtude infalível salva de todos os perigos satânicos: o sinal da cruz. O diabo, coadjuvante dos poderes celestes que triunfam sobre ele, é, portanto, também, o coadjuvante da instituição eclesial, através da qual os fiéis são convidados a colher os frutos dessa vitória.

É lógico, portanto, que o diabo tenha sido considerado o inspirador dos inimigos da Igreja. Para os cristãos, os deuses que os pagãos cultuam são apenas demônios e, após os mulçumanos e judeus, os heréticos também são diabolizados. Introduzido a partir do século III, esse processo se acentua com as heresias do ano 1000, e depois durante a luta contra os cátaros. Não só os heréticos passam a ser vistos como inspirados pelo diabo como são descritos, após o tratado de Adson de Montier-en-Der sobre o anticristo,

como os membros de um corpo do qual satã seria a cabeça, réplica negativa do corpo da Igreja, da qual Cristo é o líder. Pouco a pouco, a crença em um complô satânico, que ameaça a sociedade, aumenta. A obsessão diabólica invade o Ocidente. Mesmo que o perigo herético tenha sido suprimido, passa-se à denúncia de bruxos e bruxas, que não são mais considerados pelo clero vítimas de uma ilusão diabólica que convém tratar com clemência, como queria o cânone *Episcopi*, mas membros de uma seita diabólica, que participa no sabá de um verdadeiro rito de adoração de satã (bula *Vox in rama*, 1233). Convencidos de que a sociedade cristã está exposta a uma ofensiva de satã sem precedentes, os poderes eclesiásticos, monárquicos e urbanos rivalizam em zelo e iniciam, a partir da década de 1430, e sobretudo durante a época moderna, uma vasta perseguição, em uma escala inédita, contra aqueles que considera seus inimigos mortais. Satã aparece, portanto, como o adversário contra o qual se funda e se reforça o poder das instituições.

Satã está sempre parcialmente vinculado à questão do poder. Em relação ao corpo eclesial, é também a imagem do mau poder. Na época feudal, Lúcifer é comumente descrito como o vassalo desleal que quer se igualar a seu senhor em vez de lhe prestar obediência. E é, sobretudo, a partir do século XIV que se manifesta a majestade de satã, mesmo que já encontremos suas premissas teológicas em Tomás de Aquino. Esse admite, com efeito, a existência de uma ordem e de um poder de comando no mundo demoníaco: o céu e o inferno não se opõem mais, portanto, como dois contrários (ordem *versus* desordem), mas como duas ordens estruturalmente idênticas, porém inversas (ordem boa *versus* ordem má). A iconografia pode, então, acentuar o poder de satã, sublinhando sua autoridade por uma posição frontal e base, para as insígnias de seu poder (trono, cetro, coroa) e pelo respeito que impõe à corte dos demônios. A majestade de satã aparece, assim, ao mesmo tempo como a figura extrema

do mau poder tirânico e como o avesso das formas legítimas dos poderes monárquico e pontifical, que, então, se reforçam.

Assim, ao longo de toda a Idade Média, satã amplia sua presença e seu poder ameaçador. Mas esse fenômeno não poderia ser compreendido sem se considerar ao mesmo tempo os poderes que o controlam: figuras divinas e santas, instituição eclesial e autoridades monárquicas, que afirmam seu poder crescente no combate vitorioso que conduzem contra o mal absoluto. Face a um poder sempre ameaçador, são necessários protetores cada vez mais eficazes. De seu enfrentamento resulta uma tensão mais viva, uma polarização mais intensa, que parece característica do sistema religioso do fim da Idade Média. A dramatização que criou o fortalecimento da soberania de satã traduz sem dúvida uma situação de crise, mas essa tensão contribui também para tornar mais urgente o recurso às figuras protetoras e à mediação da Igreja. A majestade ameaçadora do príncipe das trevas é o avesso das instituições que se dedicam neste mundo a manter ou reforçar sua dominação. Uma lógica assim não é, ademais, sem repercussão nas nossas sociedades contemporâneas, onde observamos como o poder encontra sua justificação no mal do qual protege, a ponto de ter interesse em apresentar, e mesmo produzir a imagem do satã sobre o qual pretende triunfar (a União Soviética como império do mal para os Estados Unidos, e, reciprocamente; os Estados Unidos como o grande satã para os islâmicos radicais; o terrorismo e a delinquência para as potências ocidentais desamparadas pela desaparecimento do espantalho soviético).

Este mundo e o outro: uma dualidade que se consolida

Doutrina e narrativas do outro mundo

É um traço próprio do cristianismo estabelecer, como centro ativo de suas representações, uma dualidade radical do outro mundo. Ao contrário, a Grécia antiga e o judaísmo primitivo reúnem todos os mortos em um universo subterrâneo, essencialmente, unificado – o Hades ou Sheol. Mesmo

que, nessas duas civilizações, dê-se uma progressiva diferenciação dos destinados *post mortem*, essa não atinge a clareza brutal da divisão moral profetizada por Cristo. Anunciado pelo Evangelho de Mateus e pelo Apocalipse, considerado por São Paulo um artigo de fé fundamental (Hb 6,1-2), e integrado em todas as versões do Credo, o Juízo Final traça a perspectiva, no fim dos tempos, da segunda vinda de Cristo, que separará caprinos e ovinos, enviando os maus ao fogo eterno e à danação e convidando os justos para se elevarem ao Reino dos Céus (Mt 25). A mensagem evangélica, ampliada pelos Pais da Igreja, funda, portanto, a crença em um duelo no além, que divide a humanidade em dois destinos radicalmente opostos: a glória celeste do paraíso para uns, o castigo eterno do inferno para os outros. Prevalece, portanto, o que se chamará uma lógica da inversão: o destino no outro mundo é a consequência do comportamento neste e produz seu inverso exato. Como mostra exemplarmente a Parábola de Lázaro e do Mau Rico (Lc 16), aquele que vive dos prazeres sobre a Terra deverá sofrer as penas do outro mundo, enquanto aquele que sofre neste mundo conhecerá a felicidade além-túmulo.

Essa visão horrível não se impõe, contudo, sem dificuldades, e é necessário a Santo Agostinho um livro inteiro de *A cidade de Deus* para defender a ideia da eternidade das penas infernais. Pois como admitir que Deus condena todos os não batizados e os cristãos falecidos em estado de pecado mortal a um tormento tão atroz, sem esperança de jamais sair das chamas terríveis? Não é contrário à ideia de um Deus de amor e de perdão imaginá-lo afastando de si uma parte tão importante de sua criação? Não seria necessário conceber somente penas provisórias, suficientes para fazer os pecadores pagarem pelas faltas cometidas? É isso que defendem Orígenes e os partidários de um retorno final de todas as criaturas a Deus (apocatástase), assim como todos aqueles que Agostinho chama misericordiosos. Mas o bispo de Hipona é intratável e combate sem escrúpulos esses sentimentos muito humanos. O perdão tem seus limites –

ele explica – e a clareza da justiça divina impõe que o castigo dos pecados capitais seja eterno. Ele determina, assim, a doutrina da eternidade das penas infernais, que todos os teólogos da Idade Média seguem depois dele. Porém, há boas razões para supor que inúmeros fiéis dos séculos medievais compartilhavam das concepções mais misericordiosas dos adversários de Agostinho. Ao menos, é isso que sugere, como veremos, o esforço repetido dos pregadores, constantemente obrigados a reviver o medo dos castigos eternos e a detectar os truques pelos quais os fiéis escapam desse terror religioso, ou, ao menos, tentam atenuar seus efeitos.

Sob outros aspectos, as concepções do outro mundo experienciam, ao longo da Idade Média, adaptações e evoluções. Durante os primeiros séculos do cristianismo, domina a espera pelo Juízo Final e a ressurreição dos corpos. Mesmo que as preces para os mortos já indiquem uma preocupação com a salvação das almas, uma grande incerteza envolve o destino que experienciam à espera pelo fim dos tempos. Contudo, mesmo que seja claro que não ingressem no inferno ou no reino celeste propriamente ditos, Agostinho deve admitir que as almas recebem a partir da morte recompensas ou castigos. Na mesma época, a tese oposta, segundo a qual as almas experienciavam um estado de sono prolongado até o Juízo Final, é denunciada como heterodoxa. A esperança de uma justiça final não podia bastar: com a sociedade cristã se firmando pouco a pouco e consolidando sua estabilidade, era necessário se preocupar com o destino presente das almas, entre a morte individual e o Juízo Final. À imprecisão dos primeiros séculos, sucedem reflexões cada vez mais desenvolvidas. A partir do século VII, sobretudo, a preocupação com o outro mundo e com o destino das almas se desenvolve, no contexto de uma afirmação das exigências do “governo das almas”, caro a Gregório o Grande (Peter Brown). Já anteriormente importante, do ponto de vista da destinação de cada fiel, a salvação das almas se torna, então, o objetivo fundamental da sociedade cristã e começa a ser o princípio de seu ordenamento.

A ideia de um julgamento da alma, experienciado logo após a morte, de modo individual ou por vezes coletivo, toma forma em várias narrativas, especialmente em Beda o Venerável, e mais tarde dá origem a cenários judiciais cada vez mais complexos. As representações figuradas do julgamento da alma, que recorrem geralmente ao tema da balança, aparecendo no Ocidente no século X (cruz irlandesa de Muiredach) e se desenvolvendo sobretudo a partir do século XII. Nessa época, teólogos como Abelardo integram o exame da alma, ao qual dão o nome de *iudicium*, em meio às preocupações legítimas do pensamento erudito. A atenção dos vivos se dirige, de maneira cada vez mais explícita, ao destino da alma, o que cada um espera e teme após sua própria morte, também o dos familiares defuntos, para os quais convém multiplicar preces e doações caridosas. Contudo, a espera pelo Juízo Final permanece uma perspectiva fundamental, constantemente lembrada e figurada com cada vez mais insistência, especialmente nos portais das igrejas romanas e, sobretudo, góticas (Fig. 32). Portanto, se o julgamento da alma adquire durante a Idade Média uma importância crescente, esse desenvolvimento não acarreta qualquer eclipse do Juízo Final. Entre os dois, é necessário conceber mais uma relação de complementariedade do que uma relação de contradição ou de substituição. Todo o problema dos teólogos é pensar a articulação necessária desses dois julgamentos, que se reforçam mutuamente, sem ter exatamente o mesmo objeto nem a mesma função: para Ricardo de São Vítor ou Tomás de Aquino, o primeiro é oculto e individual; o segundo engloba os corpos ressuscitados e possui a plenitude de um evento que envolve a humanidade inteira e recapitula toda sua história.



Figura 32: O tímpano do Juízo Final, na entrada da Abadia de Conques (primeiro quarto do século XII).

O outro mundo é, portanto, uma realidade presente, contemporânea: mundo dos vivos e mundo dos mortos coexistem simultaneamente. Mesmo que sejam cuidadosamente separados pela fronteira da morte, as transações entre eles são intensas (preces dos vivos para os mortos; intercessão dos mortos e, em particular, dos santos, em favor dos vivos) e diversas formas de comunicação e de passagem permanecem possíveis. Os mortos podem retornar para este mundo ou, ao menos, aparecer aos vivos, geralmente para exigir uma ajuda ou para informar sobre o destino além-túmulo. Embora a parábola de Lázaro tenha desejado excluir uma possibilidade assim (é proibido ao mau rico sair das chamas para informar seus irmãos sobre o destino que os espera), as narrativas sobre os que retornam se multiplicam na Idade Média, especialmente nos séculos XI-XII. Não são, contudo, o sinal de uma continuidade indistinta entre este mundo e o outro, nem de uma familiaridade harmoniosamente assumida entre os mortos e os vivos: os que retornam são, sobretudo, uma indicação de um fracasso do processo de

separação de mortos e vivos, normalmente garantida pela memória ritual e por suas diversas formas, progressivamente ampliadas e difundidas no corpo social (Jean-Claude Schmitt).

Mesmo que ela seja por vezes transgredida, existe entre este mundo e o outro uma fronteira irreduzível, e é justamente sobre esse ponto que as concepções da Igreja se distinguem das representações folclóricas, como mostram os testemunhos dos habitantes de Montaillou, no começo do século XIV. Conforme esses últimos, os mortos não se dividem entre inferno e paraíso, mas experienciam um destino mais homogêneo, sofrendo a provação de uma errância cuja duração é variável, no termo da qual todos entram em repouso. Essa provação, embora invisível, ocorre entre os vivos. Mesmo os poucos pecadores obstinados que, de maneira mais conforme à doutrina cristã, são atormentados pelos demônios sofrem seu castigo, não em um universo subterrâneo e inacessível, mas nas montanhas circundantes e familiares (pensamos, aqui, nas crenças indicadas pela etnologia africana, onde o mundo dos mortos está, por vezes, situado “atrás da colina” que cerca a aldeia). Nessas representações, mortos e vivos compartilham os mesmos espaços, e não existe o outro mundo propriamente dito, entendido como o conjunto de lugares separados deste mundo. Percebemos *a contrario* a especificidade do modelo cristão, que consiste em dar toda sua força à separação deste mundo e do outro.

As visões do outro mundo que os clérigos registram por escrito ao longo de toda a Idade Média – a começar pelas diversas versões da *Visão de São Paulo*, apócrifo cujo original remonta ao século III – supõem, porém, uma continuidade parcial entre o mundo dos vivos e o além-túmulo. É o caso das tradições que, especialmente após Gregório o Grande, situam no Stromboli ou no Etna uma das principais bocas do inferno. De modo comparável, inúmeras narrativas maravilhosas apresentam vivos que se aventuram nas regiões distantes onde as paisagens terrestres se misturam aos lugares do outro mundo. A *Navegação de São Brandão* descreve um périplo nos mares

do Extremo Norte em busca do paraíso terrestre, e narra a descoberta de ilhas demoníacas onde aparece especialmente Judas. As visões do outro mundo, no sentido estrito, provêm de uma lógica diferente: relatam como as almas, provisoriamente separadas dos corpos durante uma doença ou um momento de morte aparente, atravessam o mundo dos defuntos, antes de narrar seu testemunho aos vivos. Esse gênero literário florescente, caracterizado por uma forte reelaboração clerical, permite descrever com fortes detalhes as paisagens contrastadas do inferno e do céu. Se nas visões da alta Idade Média, como as de Fursy ou de Drythelm, a descrição do outro mundo permanece confusa e mantém inúmeras ambiguidades, as grandes visões do século XII, como as do Monge Alberico de Monte Cassino (cerca de 1130) ou do cavaleiro irlandês Tnugdál (1149), descrevem de maneira mais estruturada as estadas do outro mundo, especialmente ao diferenciarem os lugares onde são infligidos os múltiplos castigos infernais. No fim da Idade Média, mesmo que não assuma mais a forma de uma viagem da alma separada, a visão do outro mundo continua a inspirar uma produção abundante, que tem em *A divina comédia* de Dante (1265-1321) uma de suas mais elevadas realizações.

Nascimento de uma geografia do outro mundo

Convém, agora, interrogarmo-nos sobre a dualidade desse mundo e do outro mundo, de modo a explicitar a formação progressiva de uma verdadeira geografia do outro mundo. Observaremos, inicialmente, que a própria noção de “outro mundo” não é óbvia, uma vez que não possui equivalente no latim medieval. Com certeza, numerosas expressões permitem identificar as diferentes estadas dos mortos (paraíso, Reino dos Céus, inferno, lago do fogo...). Mas trata-se de evocar o outro mundo de maneira global, os textos recorrem a fórmulas como “no século futuro” ou “na vida futura”, que não se referem a um lugar mas a um *tempo* após a vida terrestre. Nenhuma expressão espacial sintética permite designar globalmente os lugares do outro mundo, cuja unidade é pensada somente

sob o ângulo da temporalidade. A razão disso se encontra, sem dúvida, na disjunção moral que estrutura a visão cristã: Que sentido haveria, com efeito, em reunir em uma mesma denominação espacial a eminência gloriosa do paraíso celeste e a profundidade tenebrosa do inferno subterrâneo? E não é também um efeito do modelo agostiniano das duas cidades, que submete o universo à disjunção do bem e do mal e transcende a distinção deste mundo e do outro mundo (uma vez que a cidade de Deus reúne os justos sobre a Terra e no céu, enquanto os pecadores, mortos ou vivos, formam, com os demônios, a cidade do diabo)? Talvez, a ausência da noção de espaço na Idade Média também desempenhe um papel: consequentemente, só pode existir uma coleção de lugares específicos, cuja diversidade impede de englobar em uma visão espacial homogênea. Os trabalhos de Jacques Le Goff, porém, mostraram que o século XII procede a “uma profunda reorganização da geografia do outro mundo” e que “entre 1150 e 1300 a Cristandade se dedica a um grande rearranjo cartográfico da Terra e do outro mundo”. Porém, talvez, mais do que uma reorganização espacial, o que emerge, então, é a possibilidade de elaborar uma geografia do outro mundo. O que nasce é a possibilidade legítima de uma representação do outro mundo das almas, claro e unificado, em termos de lugares.

As transformações do século XII não são uma criação *ex nihilo*. São, ao mesmo tempo, o resultado de um processo lento e uma verdadeira novidade que consiste em uma reformulação e uma clarificação de aspectos preexistentes. Noções presentes anteriormente, mas encarnadas a partir de agora em um lugar e em um substantivo (o purgatório, e não mais o fogo purgatório), adquirem uma presença imaginária mais clara e uma eficácia social maior. Um elemento determinante da transformação do século XII é a possibilidade teológica de uma representação localizada do destino das almas após a morte. Anteriormente, isso era impossível, pois a concepção dominante pretendia que as almas só pudessem saber seu destino definitivo no momento do Juízo Final. Essa teoria, chamada *dilação*, repousa,

inicialmente, na necessidade de confiá-las às sentenças emitidas durante o Juízo Final, antes das quais só poderia haver incerteza. Além disso, Agostinho havia indicado que as almas após a morte residem nos “depósitos secretos”, que não podem ser o inferno nem o paraíso, uma vez que esses últimos são lugares materiais destinados a receber os corpos ressuscitados no fim dos tempos. A alma sendo desprovida de toda dimensão local (não possui comprimento, nem largura nem profundidade), não pode estar situada em lugar algum: à imagem de Deus, é *não localizável*. A alma separada não poderia, portanto, estar situada no paraíso ou no inferno material, mas unicamente em um lugar de mesma natureza que ela, quer dizer, um lugar espiritual feito à semelhança dos corpos (como as percepções do sonho, que têm a aparência dos corpos e dos lugares, sem ser dotadas de qualquer corporeidade). Embora Gregório o Grande tente abandonar parcialmente a dilação, a tradição agostiniana permanece forte até o começo do século XII. Por volta de 1100, um manual tão difundido como o *Elucidarium* de Honório de Autun afirma ainda que os simples eleitos estão em um paraíso espiritual, uma vez que as almas não poderiam ser contidas em um lugar material, e um pouco mais tarde Abelardo retoma o argumento de uma incompatibilidade entre a alma e o lugar.

E mais tarde, em meados do século XII, em particular em Hugo de São Vítor e no *Livro das sentenças* de Pedro Lombardo, bispo de Paris, ocorre uma mudança intelectual de um alcance considerável: uma revolução no mundo das almas, poderíamos dizer. Com efeito, a alma é, a partir de então considerada *localizável*, mesmo que não do mesmo modo que os corpos. Desprovida de toda dimensão local, não pode, com certeza, criar extensão alguma em seu lugar; mas, mesmo assim, é delimitada por um lugar, uma vez que, estando presente em alguma parte, não pode estar em toda a parte (só Deus possui o dom da ubiquidade). No encontro dos argumentos agostinianos, ainda sólidos no século XII, afirma-se, portanto, que o espírito está submetido à dimensão local, mesmo que não possua dimensão nem

extensão. No século seguinte, a *Suma teológica* de Tomás de Aquino sintetiza e aprofunda essa transformação: o espírito pode ser considerado unido a um lugar corporal na medida em que existe nesse lugar e em nenhum outro. E, precisa ele, se as almas nada podem receber diretamente do lugar em que se encontram – uma vez que conjunção alguma é possível entre o espiritual e o corporal –, é pelo conhecimento da natureza desse lugar que elas podem ser afetadas por ele, experimentando, assim, alegria ou sofrimento. A alma danada, por exemplo, não poderia ser atormentada pelo calor material do fogo infernal, mas sofre ao apreendê-lo como uma realidade hostil que a aprisiona.

Uma vez admitido o caráter localizável da alma, essa nova concepção é aplicada à compreensão do destino da alma após a morte. A partir das décadas de 1170-1180, eliminando todas as situações que a necessidade de esperar pelas sentenças definitivas do Juízo Final obrigavam a considerar, afirma-se, sem reserva, que as almas ingressam depois da morte nos lugares definitivos que são o inferno e o paraíso, a menos que um tempo de purificação imponha uma estada no purgatório. Disso resulta uma dupla clarificação. Por um lado, cada alma recebe no outro mundo um lugar corporal preciso, definido e funcional (quer dizer, cuja função corresponde ao seu valor moral próprio, a seus méritos ou a seus deméritos, e não a necessidades independentes dela, como a espera pelo fim dos tempos). Por outro lado, a estruturação geográfica do outro mundo das almas pode se afirmar em toda legitimidade. Os contornos dos lugares do outro mundo se precisam, portanto, pela eliminação da dualidade entre situações de espera (antes do Juízo Final) e estados definitivos (depois dele). Ao mesmo tempo, os lugares se dissociam uns dos outros, conforme às suas funções específicas, o que leva ao nascimento do purgatório, do limbo dos pais e do limbo dos filhos. Todos esses lugares correspondem a situações que existiam anteriormente, mas de forma maldiferenciada. Essas se inscrevem, a partir de então, em lugares próprios e aparecem claramente em suas

especificidades. Elas mudam, assim, de natureza e ingressam em um novo tipo de existência social. Pode-se afirmar, portanto, o sistema escolástico dos cinco lugares do outro mundo (inferno, paraíso, purgatório, limbo dos filhos, limbo dos pais), sobre o qual Santo Tomás dá uma explicitação exemplar, defendendo com ardor o número intangível de cinco lugares. Não há qualquer termo que designe o outro mundo em sua totalidade, mas, ao menos, o sistema dos cinco lugares produz uma certa forma de unificação e sublinha a existência de uma coerência global.

A transição da segunda metade do século XII, consolidada pelos escolásticos do século XIII, é decisiva. Podemos falar, então, de uma verdadeira geografia do outro mundo das almas, uma vez que essas são definidas por uma vinculação local clara e sem ambiguidade. O outro mundo das almas se constitui, então, como um conjunto de lugares corporais, distintos uns dos outros e funcionais. O outro mundo é mais claramente do que antes separado do mundo dos vivos, ainda que se estruture conforme as regras de vinculação espacial que estão igualmente em ação na sociedade feudal. O estabelecimento da geografia do outro mundo e a separação entre este mundo e o outro que ela consolida são, com efeito, tão necessários que os mortos são colocados, a partir de então, no centro do espaço dos vivos. No momento em que a parte morta dos mortos (os cadáveres) se mistura aos vivos, a parte viva dos mortos (as almas) deve ser objeto de uma separação mais rigorosa ainda, a fim de afastar o risco de uma confusão, cuja acuidade é indicada pelo medo de uma “invasão” dos que retornam.

Práticas para o outro mundo: votos, missas e indulgências

Se esse processo está em relação estreita com a dominação espacial do feudalismo, devemos também indicar que o estabelecimento de uma geografia do outro mundo acompanha sem qualquer dúvida a ampliação e a ritualização crescente das práticas que os vivos realizam para os mortos.

Enquanto o culto aos mortos propriamente dito (que na Antiguidade pagã esperava benefícios dos ancestrais aos vivos) no cristianismo se concentra sobre “esses mortos muito especiais” que são os santos, a relação se inverte, essencialmente, uma vez que a partir de então são os vivos que devem prestar os serviços aos mortos. Se Agostinho já reconhece três formas de sufrágios úteis às almas (a esmola, a celebração eucarística e as preces) e se a liturgia dos mortos (as orações dos funerais e as celebrações cotidianas do serviço dos mortos) é essencialmente codificada na época carolíngia, duas etapas ulteriores merecem atenção. Nos séculos XI-XII, uma das missões principais das comunidades monásticas consiste em garantir a memória dos defuntos (de todos os fiéis, mas também, mais particularmente, dos monges e dos benfeitores laicos que, com suas doações, são dignos de ser associados à “família monástica”). E é uma das razões de seu sucesso, especialmente com respeito à Igreja cluniacense, ajudar com suas preces a salvar almas e perpetuar, na memória dos vivos, a reputação de ancestrais. Os necrológios – manuscritos litúrgicos nos quais são inscritos os nomes daqueles que se beneficiam das preces da comunidade monástica – são os instrumentos privilegiados dessa atenção levada aos mortos, que está, então, no centro das relações entre a aristocracia e o clero regular. A Festa de Todos os Santos, em 2 de novembro, que Odilon de Cluny institui por volta de 1030 para as casas dependentes dele e que é rapidamente adotada em toda a Cristandade a partir de meados do século XI, é outro sinal da importância que a Igreja concede a partir de então ao culto aos mortos, que articula as relações sociais entre os vivos por meio da celebração dos mortos.

A segunda etapa, amplamente favorecida e mesmo impulsionada pelo estabelecimento da geografia do outro mundo no século XII, caracteriza-se por uma ampliação social do cuidado com os mortos, em particular nos meios urbanos. O desenvolvimento da prática testamentária, a partir do século XIII e, sobretudo, do XIV, é seu primeiro instrumento. Desenvolve-se, assim, uma verdadeira “contabilidade do outro mundo” (Jacques

Chiffolleau), que recorre ainda às esmolas dadas aos pobres, mas focaliza cada vez mais as missas, cujo principal efeito buscado é a redução do tempo de sofrimento no purgatório (a representação da Missa de São Gregório, frequente no século XV, mostra, ademais, o benefício que as almas do purgatório retiram da celebração eucarística). Segue-se uma verdadeira inflação do número de missas solicitadas pelos fiéis, preocupados com determinar eles mesmos o preço de sua salvação. Prever o montante de vários milhares de celebrações não é raro no fim da Idade Média. E se, na Cluny do século XI, parece já aceitável rezar 900 missas em 30 dias para um monge falecido, a piedade acumulativa e extravagante desses tempos obsessivos leva ao registro de 50 mil missas requisitadas por um senhor do sul da França no século XIV! Outro meio de abreviar os tormentos das almas no purgatório, as indulgências (anteriormente aplicáveis unicamente à penitência terrena, mas cujos efeitos são estendidos ao outro mundo durante o século XIV) originam uma contabilidade inflacionista da mesma ordem, cuja imbricação muito visível com os interesses materiais da Igreja será um dos detonadores da rebelião de Lutero. No fim da Idade Média, o cuidado com os mortos, estritamente controlado pelos clérigos (ajudados nisso pela estruturação da geografia do outro mundo), tornou-se um aspecto invasivo da prática eclesial, um elemento capital das transações espirituais e materiais na Cristandade.

O sistema dos cinco lugares do outro mundo

É necessário, agora, percorrermos com mais atenção alguns dos lugares do outro mundo para descobrirmos a diversidade de suas representações e nos interrogarmos sobre seus objetivos próprios.

Formação do sistema penal infernal

Comecemos o périplo pelo inferno, ao modo da *Comédia*, de Dante. Os clérigos admitem sua localização subterrânea, e sublinham que os danados

sofrem aí duas espécies de penas, uma espiritual, outra corporal. A mais terrível é a *danação*, quer dizer, a privação de Deus, à qual se acrescentam diversos tormentos psicológicos, como o desespero, o remorso ou a raiva de ver os eleitos desfrutarem da glória celeste. O fogo, que queima sem iluminar, é a principal pena corporal, mesmo que seja muitas vezes acompanhado de vermes, do frio e das trevas, igualmente mencionados na Escritura. Os clérigos admitem por vezes uma maior diversidade de penas, como no modelo das nove penas do inferno difundido pelo *Elucidarium* de Honório de Autun, e mais ainda nos sermões que integram alguns testemunhos de visões do outro mundo, gênero mais propício a uma descrição detalhada dos suplícios.

Como a pregação, a iconografia indica que a ameaça infernal se torna mais insistente durante os séculos medievais. Se a representação do inferno aparece por vezes no século IX, seu verdadeiro desenvolvimento pode ser situado no século XI, quando a iconografia do Juízo Final começa a se afirmar. Ainda na época romana, o lugar do inferno permanece geralmente circunscrito, salvo algumas exceções notáveis, como o tímpano de Santa Fé de Conques ou os das igrejas do caminho de Compostela (cf. Fig. 32). É, sobretudo, o desenvolvimento decisivo do Juízo Final na época gótica, especialmente nos portais das catedrais, que garante a difusão massiva das imagens do inferno. Exceto na Itália, assume, essencialmente, a forma da goela do Leviatã, que abre suas grandes mandíbulas para engolir os danados. A acumulação desordenada de figuras no interior da goela domina e deixa pouco lugar para uma figuração dos sofrimentos infligidos aos pecadores. O inferno é, assim, evocado de modo metafórico e sintético: mostra mais o grande corpo de um poderoso animal ameaçador do que o lugar em que são atormentados os corpos dos danados.

Então, uma importante mutação se realiza no século XIV, inicialmente nos afrescos de Buonamico Buffalmacco no Camposanto de Pisa, por volta de 1330-1340, e mais tarde no resto da Itália (Fig. 33), e com uma decalagem

variável nas outras regiões do Ocidente. A gama de suplícios experiencia, então, uma diversificação notável, e a visão dos corpos, submetidos à tortura, esquartejados e violentados em sua integridade, atinge uma expressão paroxística. Compartimentado pelos elementos rochosos, o inferno se torna objeto de um verdadeiro sistema penal do outro mundo. A partir de então, existe uma lógica do castigo, uma vez que cada um dos lugares assim isolados é destinado à punição de um vício particular, muitas vezes um dos sete pecados capitais. Essa lógica penal, além disso, torna-se sensível pela correspondência entre a natureza do castigo e a falta que ele pune: os danados, colocados diante de uma mesa bem guarnecida sem poderem comer, são, dessa forma adaptada do suplício de Tântalo, facilmente identificados como glutões; a ingurgitação forçada de peças derretidas pune evidentemente a avareza; o casal de sodomitas é unido por um espeto que os atravessa da boca ao ânus.

Esse princípio não é novo, mas experiencia, a partir da obra de Buffalmacco, uma aplicação visual sistemática. A função do inferno é transformada aí; e sua eficácia, decuplicada. O suplício é, assim, legitimado: exhibe o crime que o justifica, e o espetáculo do horror é convertido em lição moral. A afirmação da ordem penal e da vocação moral que caracterizam o inferno se realiza também por um processo de fragmentação espacial. Compartimentado, o inferno não é mais, como, anteriormente, o lugar da desordem generalizada e da pululação indiferenciada de corpos, de modo que, se o século XII é o momento de formação de uma geografia geral do outro mundo, o século XIV a precisa assegurando o triunfo de uma topologia moral do inferno. A obra de Dante é igualmente seu testemunho, tanto que se preocupa em ligar o ordenamento dos nove círculos infernais a uma lógica muito rigorosa das faltas, ainda que diferente do septenário dos pecados, que privilegia a imagem.



Figura 33: Satã e os castigos infernais (1447; painel do Juízo Final por Fra Angelico, Berlim, Staatsmuseum).

O inferno, incitação à confissão

A divisão dos lugares é o instrumento privilegiado da ofensiva moral e pastoral sempre revivida pelo clero, e especialmente pelas ordens mendicantes. Ademais, convém compreender as representações infernais em um conjunto maior de crenças e práticas. Pois o medo da danação que a contemplação do inferno deve suscitar jamais é um fim em si. Ela se inscreve sempre em uma tensão com o pensamento da salvação e a busca por meios que permitam obtê-la. Nas imagens como nos sermões, o inferno funciona essencialmente como uma incitação à confissão, tão importante após o Concílio de Latrão IV. Sobre o caminho que leva do pecado ao inferno, uma encruzilhada permite mudar de destino: é a confissão que, como um novo batismo, lava o pecado ou mesmo o extingue, como dizem por vezes os pregadores. Se a nova pregação do século XIII se refere abundantemente à importância e à eficácia do sacramento penitencial, a imagem do inferno contribui para o mesmo esforço, recordando a utilidade da confissão. Tentando suscitar um choque mental, uma tomada de consciência das faltas que oprimem a alma, ela pretende colocar no caminho da confissão e da salvação ao qual dá acesso.

A utilização dos sete pecados capitais, que sustenta a compartimentalização dos lugares infernais, traz, assim, uma nova perspectiva. O setenário dos pecados permanece, com efeito, o principal esquema moral que guia o exame de consciência indispensável à confissão: é considerando sucessivamente os sete pecados capitais (e suas subdivisões) que os cristãos reconhecem em si as faltas que devem admitir para se libertar delas. A imagem do inferno não é, portanto, somente uma incitação à confissão; indica também aos fiéis de que maneira devem proceder a seu exame de consciência. O afresco prepara o trabalho do sacerdote, convidando os pecadores a descobrirem nele as faltas que deverão nomear. Inversamente, ao mostrar as causas da danação com a ajuda de categorias bem conhecidas, a imagem aumenta a possibilidade de uma identificação dos espectadores com os danados, cujos suplícios eles contemplam. A

topografia infernal é ao mesmo tempo a sombra lançada e o apoio privilegiado da grade moral através da qual os humanos ocidentais são convidados a explorar sua consciência culpada.

De um modo geral, a representação do inferno e sua evocação pastoral experienciam, ao longo da Idade Média, uma ampliação progressiva. Todavia, a despeito do estabelecimento de sua importância e de uma lógica penal mais eficaz, nada permite afirmar que essas representações suscitem um sentimento de pavor, de modo que evitemos utilizar a expressão “cristianismo do medo”, que Jean Delumeau propõe para qualificar os séculos XIV-XVII. Convém, aqui, recordar os limites da eficácia da ameaça infernal, e, em particular, a persistência de um sentimento misericordioso, inclinado a reservar a danação eterna aos ímpios e aos criminosos mais abjetos, de modo que os mortais comuns possam sempre pensar que o inferno é para os outros. Muitas narrativas abalam a lógica clerical. Em uma fábula recitada do século XIII, o jovem Senhor Aucassin declara que de nada lhe serve o paraíso, para onde vão “os velhos sacerdotes, os mancos e os manetas” e que prefere se sujeitar ao inferno “com as belas estudantes e os belos cavaleiros, que são mortos em torneios e em guerras magníficas”, contanto que Nicolette, sua doce amiga, esteja com ele. No fabliau *São Pedro e o jogral*, o apóstolo liberta os danados vencendo uma partida de dados contra o diabo... Menos distantes da doutrina da Igreja, outras tradições ampliam os efeitos da misericórdia divina. Assim, a *Visão* que Ansel – monge em Auxerre – redige, na primeira metade do século XI, faz menção a uma repetição anual do descenso de Cristo ao inferno, durante a qual os diabos são regularmente despojados de suas vítimas. Mas insistiremos, sobretudo, nos testemunhos do fim da Idade Média, que avocam as numerosas táticas de evitação que os fiéis empregam para anular ou atenuar a ameaça infernal. Em meio aos pregadores que enumeram essas atitudes para melhor combatê-las, o dominicano Jordão de Pisa, no início do século XIV, indica que vários fiéis creem na terrível ferocidade dos tormentos

infernais, mas pensam que eles podem escapar, como os ladrões que, apesar da visão do cadafalso, permanecem persuadidos de que conseguirão evadir-se por entre as malhas da rede da justiça. O inferno pode, portanto, ser objeto de uma crença não eficaz, o que constitui, para o funcionamento do sistema eclesial, um limite muito mais poderoso do que inversões paródicas excepcionais e efêmeras. Portanto, não surpreende ver os clérigos batalharem sem trégua, nos séculos durante e além da própria Idade Média, para provar o efeito dissuasivo de uma pena tão capital como a danação.

Sobretudo, a representação do inferno visa menos a aterrorizar do que a fazer agir, e inicialmente a fazer admitir. O medo da danação é como um composto químico instável: malformado e reconhecido, deve se transformar, graças aos meios de salvação aos quais os clérigos convidam a recorrer. Como recorda Nietzsche, o poder da Igreja repousa sobre sua capacidade de curar, não de aterrorizar. Mesmo ampliadas, as representações e evocações infernais permanecem, portanto, sempre integradas na dinâmica de salvação que a Igreja traça para todos os batizados. Ela assume, para a maioria dos fiéis, a forma privilegiada de uma valorização dos sacramentos e, em particular, de uma incitação à confissão. É assim, portanto, que a presença reforçada do inferno favorece a iniciativa de controle social empreendida pela Igreja, cristalizando as angústias humanas dos últimos séculos da Idade Média.

O paraíso, comunidade eclesial perfeita

Como a fúria do inferno é sempre contrabalançada pela esperança do paraíso, vamos nos elevar diretamente a ele, a fim de destacar melhor a dualidade fundamental do outro mundo medieval. Ademais, o inferno não pode ocorrer sem o paraíso, e a beatitude seria incompleta sem a danação: se a pena principal do inferno é a privação de Deus, a recompensa dos eleitos repousa, em parte, na satisfação de ver os tormentos dos danados. Não só a violência da exclusão infernal dá mais valor à sua agregação celeste

(Gregório o Grande argumenta que os eleitos se alegram em ver os tormentos dos quais escaparam) como também manifesta a jubilante realização da justiça divina perfeita. A justiça do outro mundo tem, decididamente, muito pouco a ver com o amor divino, e suas fronteiras traçam os limites da caridade cristã.

As concepções do paraíso, consideradas pelo senso comum desinteressantes e desprovidas das virtudes excitantes do inferno, mostram-se de um grande interesse histórico na medida em que pretendem oferecer uma imagem ideal da humanidade e da sociedade. Como veremos no capítulo seguinte, o corpo glorioso dos eleitos define uma antropologia cristã ideal. Além disso, o paraíso sugere uma sociedade perfeita, onde os eleitos participam da comunidade da Igreja celeste, ao mesmo tempo associação dos anjos e assembleia de santos e de todos os justos. Com certeza, a Igreja celeste não é o modelo que os clérigos se dedicam a reproduzir neste mundo, mas, ao menos, é a perspectiva ideal que justifica seu esforço para conferir ao mundo dos vivos sua ordem legítima. Enfim, o terceiro elemento essencial da recompensa paradisíaca consiste em uma reunião dos fiéis com o Criador, que nomeamos “visão de Deus”, seguindo Agostinho, embora nada tenha de comum com a visão pelos olhos do corpo. Que chamamos também a visão beatífica permite conceber a salvação cristã como um acesso a Deus, uma participação plena em sua presença, que os escolásticos definem como uma compreensão puramente intelectual da essência do Ser absoluto neste mundo inapreensível e invisível. É um conhecimento perfeito do princípio divino, que eleva a criatura finita até à revelação do infinito. Tende, portanto, a uma quase divinização dos humanos, sinal dessa radicalidade da antropologia cristã que os pagãos consideravam monstruosa.

De forma mais imagética, a representação do jardim paradisíaco mostra os eleitos em um lugar verdejante e luminoso, que exprime conforto e alegria, e simboliza a florescência fecunda da vida eterna. Uma imagem

assim corresponde à etimologia da palavra “paraíso”, que designa um jardim ou um lugar repleto de árvores, como diz Agostinho, e que na Bíblia é aplicado somente ao Éden, onde foram criados Adão e Eva. O jardim da beatitude manifesta, portanto, uma relação essencial entre paraíso celeste e paraíso terrestre: a história está destinada a se fechar em círculo, de modo que a esperança do paraíso que anima a humanidade é também o desejo de um retorno à felicidade perdida das origens. Em oposição a esse paraíso bucólico, a recompensa dos justos é muitas vezes associada à Jerusalém celeste, cidade quadrangular cujos muros de pedras preciosas são abertos por doze portas, conforme a descrição do Apocalipse de João (cf. Fig. 29). A importância desse tema, que inspirou amplamente a criação artística e se encontra presente nas pinturas, esculturas e decoração de inúmeros objetos litúrgicos, compreende-se facilmente, caso se diga que a própria edificação eclesial é percebida como uma antecipação da Jerusalém celeste. Mas, nos séculos XII e XIII, a principal evocação da felicidade paradisiaca mostra os eleitos em companhia do patriarca Abraão, de acordo com a Parábola de Lázaro e do Mau Rico, e em ressonância com a liturgia dos mortos, cujas preces exigem que as almas dos defuntos entrem em repouso junto a Abraão – e, por vezes, de Isaac e Jacó (cf. Fig. 32). Essa representação se beneficia de uma grande força figurativa e mostra o paraíso como uma reunião a uma figura paternal que agrega e protege sua progenitura: o patriarca Abraão, qualificado de “pai de todos os crentes” (Rm 4,11). Os eleitos reunidos no seio de Abraão são, ademais, figurados como crianças pequenas, para manifestar melhor seu *status* de filhos do patriarca e para marcar esse retorno à infância espiritual da qual o Evangelho faz uma condição de acesso ao Reino dos Céus (Mt 18,3). O seio de Abraão propõe, assim, uma imagem perfeita da *Ecclesia* celeste, fraternidade de todos os cristãos reunidos ao seu pai comum em uma unidade harmoniosa.

Mas qualquer uma dessas representações se refere diretamente à visão beatífica, que os teólogos consideram a parte essencial da recompensa

celeste. Compreendemos, portanto, que o desejo crescente de exprimir a reunião dos eleitos a Deus envolve o desenvolvimento de outra representação, a corte celeste, que se torna dominante no século XIV e, sobretudo, no XV. Ele mostra, com efeito, a assembleia dos anjos, dos santos e dos eleitos, dispostos em torno da divindade, na alegria de sua contemplação (cf. Fig. 34). Mas também mostra a Igreja ordenada em torno de seu líder, em sua diversidade e suas hierarquias, e permite destacar a santidade dos clérigos (bispos, monges e abades, fundadores de ordens, cardeais e papas). Ademais, qualquer que seja a forma escolhida, todas as representações do paraíso assumem um forte impacto eclesiológico. São variações do sentido da palavra *ecclesia* e oscilam entre uma concepção mais comunitária, que evoca a fusão de todos os fiéis no seio de Abraão, e uma concepção mais institucional, que enfatiza a posição dominante dos clérigos na corte celeste. Ao longo dos séculos medievais as representações do paraíso parecem, portanto, passar de uma sociedade celeste igualitária, onde as distinções terrenas são ultrapassadas em benefício de uma fraternidade espiritual que unifica os eleitos, para uma corte onde a beatitude comum não exclui a referência a modelos políticos nem a legitimação de hierarquias e *status* terrenos.

Os lugares intermediários: purgatório e limbos

É necessário, agora, introduzir um pouco de flexibilidade no esquema binário apresentado até aqui. Uma das principais consequências da formação de uma geografia do outro mundo durante o século XII é precisamente o nascimento do purgatório, “terceiro lugar” intermediário entre inferno e paraíso (Jacques Le Goff). A ideia de um tempo de provas e de purgação após a morte, que permite a salvação da alma com o auxílio dos sufrágios dos vivos, não é certamente nova, uma vez que é expressa especialmente por Agostinho. Mas é no contexto já evocado do século XII, e mais precisamente durante as décadas de 1170-1180, que aparece o purgatório como nome e como lugar específico (no qual as almas se

purificam dos pecados veniais ou dos pecados mortais confessados, mas pelos quais a penitência prescrita não foi realizada). O purgatório como terceiro lugar é admitido como dogma no II Concílio de Lyon (1274) e experiencia um uso crescente na pregação, antes que a *Comédia* de Dante ilustre com clareza seu triunfo, concedendo-lhe a mesma importância que ao inferno e ao paraíso. Isso porque a distinção funcional do purgatório como lugar assume vantagens sociais evidentes, pastorais e litúrgicas. Ao tornar mais clara a situação das almas intermediárias – aquelas que necessitam de sufrágios dos vivos –, favorece a generalização de práticas ligadas ao cuidado das almas e prepara a inflação das missas para os mortos. Além disso, o purgatório dá forma à esperança da salvação para os féis que se consideram imperfeitos, e, em particular, para grupos sociais cuja atividade é considerada suspeita pela Igreja. Para os usurários, especialmente, o purgatório é a esperança: lugar de um castigo temporário, que permite conservar o dinheiro neste mundo, e, ao mesmo tempo, obter a vida eterna no outro (Jacques Le Goff). Será necessário, porém, não exagerar as virtudes do lugar intermediário, pois esse apenas dá uma certa latitude a um sistema que permanece fundamentalmente dual (ao menos consolida a flexibilidade que esse sistema possuía já anteriormente, dando-lhe uma força de evidência inédita). Não esqueçamos que há, *in fine*, apenas dois destinos possíveis, a danação infernal ou a beatitude paradisíaca. De resto, o purgatório, estada transitória das almas, é, em si, um lugar provisório, e cessará de existir no momento do Juízo Final, quando o universo se consolidará em sua eterna dualidade.

Resta fazer menção a dois limbos. O limbo dos patriarcas (ou dos pais) pertence ao passado: os justos do Antigo Testamento (de Adão e Eva a João Batista) se demoram aí por pouco tempo, à espera da redenção. Antes do sacrifício de Cristo ninguém podia, com efeito, ingressar no paraíso celeste, nem mesmo aqueles que tivessem seguido os mandamentos divinos e, portanto, mereciam a salvação. Conforme uma tradição fundada nos

evangelhos apócrifos, é entre sua crucificação e sua ressurreição que Cristo desce ao limbo para libertar os justos do Antigo Testamento, a fim de os conduzir até sua nova morada celeste. O limbo dos pais, vazio com a vinda de Cristo, é um domínio subterrâneo e tenebroso, que a iconografia não distingue muito do inferno: ela o figura à imagem da caverna infernal, na tradição bizantino-italiana, ou na forma da goela do Leviatã, no norte dos Alpes. De fato, o limbo dos pais não é concebido como um lugar específico, dissociado do inferno, antes da formação da geografia do outro mundo no século XII; e, ademais, fala-se até então da descida de Cristo *aos infernos*. É somente então, em um processo paralelo ao nascimento do purgatório, que aparecem as expressões específicas (*limbus inferni*, e mais tarde apenas *limbus*), fazendo do limbo dos pais um lugar separado, dotado de características próprias.

O segundo limbo, que acolhe as crianças mortas sem batismo, aparece igualmente no século XII. Durante os primeiros séculos medievais, as crianças não batizadas eram condenadas ao inferno pelo simples fato de não terem recebido o sacramento indispensável à salvação. Talvez, sob a pressão dos pais, preocupados com a danação, aparentemente injusta de sua progenitura, e na estrutura de uma sociedade totalmente cristianizada que, a partir dos séculos XI-XII, generaliza o batismo precoce dos recém-nascidos, a Igreja é pouco a pouco levada a moderar a pena das crianças mortas antes de terem recebido o sacramento purificador. Como trazem somente a mácula da falta original, e não o peso de algum pecado pessoal, os clérigos passam a admitir que as crianças padeçam apenas da privação de Deus sem sofrer os tormentos corporais da danação. Em um primeiro tempo, todavia, suas almas permanecem integradas ao mundo infernal, e sua situação particular é concebida como uma atenuação do castigo aplicado aos outros danados. E depois, no século XII, o processo de divisão funcional dos lugares do outro mundo leva a lhes atribuir uma estada distinta do inferno. Sua situação não muda fundamentalmente, mas a especificidade de seu

destino é mais bem evidenciada e a vantagem da qual se beneficiam é mais claramente enfatizada.

Podemos ver na emergência do limbo das crianças uma concessão que a Igreja faz às exigências da sociedade: os pais podem dizer que seu filho, morto sem batismo, não é condenado ao inferno. Porém, eles não parecem se contentar com esse arranjo, uma vez que no mesmo momento se desenvolvem os “santuários de trégua (*sanctuaires à répit*)”, para onde os fiéis se dirigem para esperar o milagre de uma ressurreição momentânea, o tempo de poder conferir o batismo salvador à criança que a morte chama. Isso porque, na realidade, a Igreja nada cede no essencial: as crianças não batizadas sofrem sempre a pena principal da danação, uma vez que são privadas da reunião com Deus e permanecem eternamente excluídas das alegrias do paraíso. E também porque o problema toca a própria definição da Cristandade: sem o batismo ninguém pode ser considerado membro da sociedade cristã neste mundo; ninguém poderia ser integrado à Igreja celeste no outro mundo.



Figura 34: O coroamento da Virgem, pintado por Enguerrand Quarton em 1454 (Museu Pierre de Luxembourg, Villeneuve-lès-Avignon).

Uma síntese em imagem

Para marcar o resultado dos processos analisados aqui, podemos nos referir ao coroamento da Virgem pintado por Enguerrand Quarton, para a cartuxa de Villeneuve-lès-Avignon (1454). Esse retábulo oferece uma visão notavelmente sintética do universo, representando as pessoas do fim da Idade Média e integrando, conseqüentemente, este mundo ao outro (Fig. 34). O mundo terrestre aparece sob a forma condensada de seus principais lugares simbólicos, Roma e Jerusalém, que traçam aí a polaridade horizontal, enquanto, no centro, a crucificação esboça o eixo vertical da salvação. Quanto ao outro mundo, dá-se sob a forma dos quatro lugares existentes no presente da Cristandade (falta o limbo dos patriarcas, desde há muito vazio). O inferno, o purgatório e o limbo das crianças se apresentam na estreita faixa reservada ao mundo subterrâneo. Embora separados por rochedos e bem distinguidos por seus caracteres próprios, são claramente associados por essa posição comum inferior. A despeito do pequeno espaço, o inferno mostra, em torno de satã, o castigo dos sete pecados capitais. As chamas do purgatório atormentam as almas, enquanto os anjos se aproximam e elevam já em direção ao céu a primeira delas (a de um papa!). E, como se as trevas subterrâneas às quais as crianças não batizadas estavam condenadas não fossem o bastante, o artista as representa em prece e voltadas para a divindade, mas com os olhos fechados, como para melhor destacar seu desejo impossível de ver Deus e, assim, deixar visível que compartilham com os danados a pior das penas. Enfim, acima da paisagem terrestre que se perde nas brumas do remoto, aparece a corte celeste onde os santos, repartidos em registros em função de seu *status*, contemplam a divindade trinitária associada à Virgem. Esse retábulo permite, assim, ver de maneira exemplar a ordem total do mundo, conforme às representações dominantes do fim da Idade Média. O outro mundo exerce sobre este um

peso avassalador. Cada aspecto do outro mundo, a partir de então, encontrou seu lugar próprio, seu lugar justo, em um sistema complexo no centro do qual se encontra a Igreja de Cristo, que governa o mundo em nome de sua capacidade de produzir a salvação. Em torno do crucificado, almas elevadas em direção ao paraíso foram pintadas pelo artista com uma delicadeza tão extraordinária que quase se confundem com as nuvens: é, contudo, essa ascensão pouco visível que dá sentido ao retábulo inteiro. Ela é o efeito esperado da mediação dos sacerdotes, em ação quando celebram a missa sobre o altar que orna esse retábulo, e apoiada sobre o tesouro dos méritos da multidão de santos que Enguerrand pintou com tanta precisão.

Contudo, a despeito de arranjos substanciais que resultaram no sistema dos cinco lugares, o outro mundo medieval permanece, finalmente, um sistema dual. Com o tempo, resta apenas danação ou salvação, acesso a Deus ou distanciamento dele, e, a despeito da casuística desenvolvida pelos escolásticos, a perspectiva última permanece determinada por uma moral binária do bem e do mal. É, ademais, essa oposição dual que estrutura as apresentações medievais: quer se tratem de jogos litúrgicos no interior da Igreja a partir do século XII, ou de mistérios que se desenrolam no meio urbano, que assumem, na baixa Idade Média, dimensões cada vez mais ambiciosas, o paraíso e o inferno constituem os dois polos necessários, presentes na cena (Élie Konigson). Como o mundo da qual é a imagem, o espaço teatral é ordenado pela dualidade do bem e do mal, que se encarna nos lugares do outro mundo aos quais cada um deles se destina.

Conclusão: a Igreja, ou a instância que salva

Dos séculos XII ao XV, o esforço dos clérigos se acentua para impor as dualidades morais que estão no centro da visão cristã do mundo. O discurso sobre os vícios e as virtudes se torna cada vez mais presente, ramificado e totalizante. A insistência na culpabilidade humana e a preocupação com o outro mundo progridem, com base em sua geografia que se estabelece a

partir do século XII. A figura de satã, investida de um poder crescente, torna-se objeto de uma verdadeira obsessão. Mas a onipresença do pecado, a majestade de satã e a coerência do sistema penal do inferno obrigam as forças do bem a um combate que, para vencer sempre, deve ser mais acirrado. Assim, ao longo da Idade Média, a intensidade das dualidades morais se torna cada vez mais viva e o mundo se polariza sempre mais. Nesse sistema, cuja eficácia devemos evitar exagerar, o poder do diabo permanece sob controle e a ameaça do inferno jamais prevalece sobre a esperança do paraíso. O pavor da danação afligiu pouco as populações medievais porque as armas da salvação o dissipam muitas vezes com a mais extrema facilidade. As concepções de vícios e virtudes, do combate entre satã e as forças celestes, bem como as representações do outro mundo são, sobretudo, uma poderosa incitação a agir em conformidade com as regras definidas pelos clérigos, a se confessar regularmente e a realizar os ritos necessários ao desdobramento de toda vida cristã. O discurso moral e a insistência no outro mundo participam de um conjunto de crenças e de ritos que justificam a organização da sociedade deste mundo, e, em particular, o lugar dominante dos clérigos, mediadores necessários que dispõem dos meios que permitem a todos superarem as tentações do inimigo e a ingressar no paraíso. Como a imagem da Virgem de misericórdia que reúne os fiéis sob seu manto (cf. Fig. 24), a Igreja é a grande protetora. Seu imenso poder repousa no fato de ser a instância que salva do pecado, de satã e do inferno. Faça sua salvação: esse é o imperativo que, na medida em que ordena as práticas sociais, dá sentido à dominação da instituição eclesial.

CAPÍTULO IV

CORPOS E ALMAS

A pessoa humana e a sociedade cristã

A forma de uma sociedade pensar a pessoa humana muitas vezes constitui um aspecto central de seu sistema de representação e um precioso revelador de suas estruturas fundamentais. O Ocidente medieval não é exceção, de modo que não poderíamos compreender suas origens principais sem analisar as representações da pessoa que prevalece aí, e mais precisamente as formas que assume a dualidade do corpo e da alma. Geralmente, crê-se que o monoteísmo cristão é caracterizado por uma separação radical entre o corporal e o espiritual. Contudo, o cristianismo – do qual não conhecemos a essência intemporal, mas somente encarnações sócio-históricas sucessivas – é, ao menos em sua fase medieval, um monoteísmo complexo, de modo que o funcionamento do par alma/corpo se mostra aí menos simples do que parece. Assim, distinguiremos a *concepção dual* da Cristandade medieval (que reconhece, com efeito, duas entidades fundamentais: a alma e o corpo) e o *dualismo*, com o qual o cristianismo se defrontou sob as formas do maniqueísmo e mais tarde do catarismo, e do qual sempre procurou se diferenciar (o dualismo postula uma incompatibilidade total entre o carnal e o espiritual, conduzindo a uma desvalorização completa do material e só concedendo positividade a um espiritual inteiramente puro). É, portanto, num intermediário que é necessário situar as concepções medievais da pessoa: entre a separação absoluta do dualismo maniqueísta e a fluidez de entidades múltiplas de politeísmos. É, portanto, possível analisar a

significação social do modelo ideal da pessoa e da relação alma/corpo, e ver aí uma matriz ideológica fundamental da sociedade medieval ocidental.

Os humanos, união da alma e do corpo

A pessoa, entre dualidade e ternaridade

A teologia medieval oferece centenas de ocorrências do seguinte enunciado: o ente humano é formado pela conjunção da carne, perecível, e de uma alma, entidade espiritual, incorporeal e imortal. É isso que chamamos, aqui, uma concepção dual da pessoa – mas não necessariamente dualista. Essa representação não é uma inovação do cristianismo e aparece já na tradição platônica, que tem um peso muito grande na teologia cristã. No Império Romano, entre a alma e o corpo reina um “dualismo benevolente”, mistura de hierarquia firme e de solicitude: esse é, portanto, o “estilo de governo” que prevalece entre eles, conforme a bela expressão de Peter Brown, que nos convida a estarmos atentos às formas nuançadas da relação alma/corpo.

Vários aspectos parecem, porém, complicar a antropologia dual do cristianismo medieval. Com efeito, essa encontra na Bíblia (nas concepções judaicas e em São Paulo) uma representação ternária da pessoa: “espírito, alma, corpo” (1Ts 5,23). A alma (*anima*, psique) é o princípio animador do corpo, que os animais igualmente possuem, enquanto o espírito (*spiritus*, *pneuma*), dado apenas aos humanos, coloca-os em contato com Deus. É por isso que São Paulo afirma que “o humano espiritual” é mais elevado do que “o humano psíquico” (1Cor 2,14-25). Essa trilogia, retomada por Agostinho, percorre a teologia até o século XII. Do mesmo modo, Agostinho e a tradição que se inspira nele distinguem na alma três instâncias, originam três tipos de visão: a “visão corporal”, que se forma na alma por meio dos olhos corporais e permite perceber os objetos materiais; a “visão espiritual”, que forma na imaginação imagens mentais ou oníricas, que possuem a aparência de coisas corporais, porém, desprovidas de toda substância

corporal; e, por fim, a “visão intelectual”, ato da inteligência que atinge uma contemplação pura livre de toda semelhança com coisas corporais. Mesmo que o próprio Agostinho recorra frequentemente à oposição dual de “olhos do corpo” e de “olhos da alma”, um esquema assim institui uma instância intermediária entre a matéria e o intelecto.

Mas os escolásticos do século XIII refutam essas apresentações ternárias. Tomás de Aquino afirma com toda a clareza que o espírito e a alma são uma única e mesma coisa. A tripartição conserva, porém, um lugar limitado, uma vez que a maior parte dos teólogos admite que a alma é dotada de três potências: vegetativa (forma de vida igualmente compartilhada pelas plantas), animal (compartilhada pelas bestas) e racional (própria aos humanos). Além disso, a dualidade da alma – de um lado, princípio animador do corpo; do outro, entidade que tem em si seu próprio fim – é ainda sublinhada por vários autores, como Alberto o Grande. Parece, portanto, que a noção cristã da alma engloba dois elementos, ao menos: o princípio de força vital que anima o corpo (a *anima* de Paulo, as potências sensitiva e animal dos escolásticos) e a alma racional que aproxima os humanos de Deus. Ou bem a teologia dissocia esses dois aspectos e tende, portanto, a uma antropologia ternária, ou bem os reúne em uma mesma entidade, de modo que a alma seja um princípio duplo, que provém do corpo carnal que ela anima e, ao mesmo tempo, partilha com Deus suas qualidades mais elevadas. É ainda a escolástica do século XIII que, pensando uma alma única dotada de três potências, oferece uma das resoluções mais satisfatórias dessa contradição.

Se a alma e o corpo constituem dois princípios de naturezas tão diferentes, como pode existir um contato ou uma transação entre as realidades materiais e espirituais? Para tanto, a maior parte dos teólogos atribui potências sensíveis à alma, que lhe permitem alcançar, por si e independentemente do corpo, um conhecimento do mundo sensível. Mas, em sua radicalidade antropológica, Tomás de Aquino nega a existência

dessas potências sensíveis, o que retira da alma toda capacidade de contato direto com o mundo material e torna ainda mais necessária sua união com o corpo. Outra questão delicada consiste em definir em quais partes do corpo se encontra a alma. A ideia tradicional segundo a qual a alma, espiritual e, portanto, privada de toda dimensão espacial, não pode ser contida no corpo por forma alguma de localização, encontra-se fortemente atacada pela revolução que leva, no século XII, a reconhecer que a alma é localizável (cf. capítulo precedente). No entanto, ela não está contida de um modo simples no corpo, e Tomás de Aquino afirma que a alma engloba o corpo em vez de estar dentro dele. Emerge, porém, uma dualidade de centros anímicos. O coração, já percebido pelos primeiros eremitas do deserto do Egito como o centro da pessoa, “o ponto de encontro entre o humano e o divino”, beneficia-se na Idade Média de uma promoção crescente que garante seu triunfo como localização da alma. Mas a cabeça, como sede da alma, resiste, de modo que a rivalidade desses dois centros anímicos permanece muito ativa. Qualquer que seja a sede, a alma se encontra também espalhada por todo o corpo. Mesmo Tomás de Aquino, que retira da alma suas potências sensíveis, insiste sobre os espíritos animais, esses “vapores sutis pelos quais as forças da alma são difundidas nas partes do corpo”. Assim se explicam todas as interferências entre a alma e o corpo. A alma habita o corpo, em sua totalidade e em alguns de seus centros privilegiados, cabeça e coração, mesmo que, por sua natureza, escape aos limites dessa localização.

Para terminar esse exame dos elementos constitutivos da pessoa humana, convém ainda acrescentar duas entidades, que, ao menos a partir do século XI, são associadas de maneira indefectível a toda vida cristã. Cada ente recebe, com efeito, de seu nascimento à sua morte, um anjo guardião que vela sobre si, e também – mencionado com menos frequência – um diabo *pessoal* que se dedica constantemente a tentá-lo. Sem dúvida, esses dois espíritos são externos à pessoa, mas são tão estreitamente vinculados a ela que as ações dos indivíduos e sua vida inteira seriam incompreensíveis se

não levássemos em conta a ação desses dois representantes das forças divinas e maléficas. Anjo guardião e diabo pessoal podem, assim, ser considerados aprendizes da pessoa cristã, cujo papel no processo da individuação cristã merece ser avaliado em sua justa medida.

Ingresso na vida, ingresso na morte

Dois momentos dão toda sua força à concepção dual da pessoa: o da concepção, onde a alma e o corpo se unem; o da morte, onde se separam. A origem da alma individual permanece por muito tempo uma questão delicada para os autores cristãos. Declarando que se trata de um “mistério insolúvel”, Agostinho não chega a escolher entre as diferentes teses vigentes: a teoria adotada por Orígenes de uma preexistência das almas, criadas imediatamente durante a criação e formando um vasto “estoque”, esperando para se encarnar na medida da concepção dos indivíduos; o “traducianismo”, defendido por Tertuliano, segundo o qual a alma seria transmitida pelos pais e formada a partir de seu sêmen; enfim, o “criacionismo”, admitido por São Jerônimo, segundo o qual cada alma é criada por Deus no momento da concepção da criança e imediatamente infundida no embrião. Durante os séculos medievais, essa última tese se impõe em um processo lento e indeciso, que leva finalmente os escolásticos dos séculos XII e XIII a uma escolha clara. Precisa-se ainda, como faz Tomás de Aquino, que o embrião é inicialmente, animado por uma alma vegetativa e, mais tarde, por uma alma sensitiva, e que ambas procedem de um desenvolvimento próprio do corpo engendrado pelo sêmen paterno, antes que a alma racional, criada por Deus, seja infundida no embrião, onde substitui a alma sensitiva (ao mesmo tempo em que recupera as potências vegetativas e sensíveis dessa última). Identifica-se, portanto, uma tripla origem da pessoa: o corpo, resultado da procriação; a alma animal, produzida pela força paterna; a alma racional, criada por Deus. Mas, no ente realizado, essa tripla origem se funde numa dualidade essencial. E se sustentará, sobretudo, que a alma intelectual, substância imaterial e incorporeal, só poderia ser causada pela geração. A

parte superior da pessoa não é engendrada por seus pais. Ela só pode proceder de Deus, e os teólogos sublinham que nada da alma dos pais se transmite a seus filhos. Essa é a própria ideia do “traducianismo” que é, assim, descartada, enquanto, contrariamente à teoria da preexistência das almas, o “criacionismo” singulariza o destino de cada alma, vinculada à concepção do ente individual que ela passa a habitar. A decisão divina de criar os humanos à sua imagem, em conformidade com a narrativa do Gênesis, parece, assim, repetida cotidianamente durante a formação de cada alma individual (Fig. 35). A concepção da origem da alma que se impõe durante a Idade Média contribui, portanto, para a individuação da pessoa cristã, que se realiza em uma relação de estrita dependência perante Deus.

Se a concepção une a alma e o corpo, a morte cristã marca sua separação. A iconografia mostra profusamente a alma saindo da boca do moribundo sob a forma de uma figura nua (Fig. 36). É, logicamente, uma imagem transposta do parto, uma vez que morrer cristãmente é nascer na vida eterna. De fato, as concepções da alma estão intimamente vinculadas à importância que o cristianismo medieval confere ao outro mundo. Como toda vida humana é medida pela régua de sua retribuição após a morte, o cristianismo não pode se satisfazer com a imortalidade impessoal que caracteriza, por exemplo, o mundo dos mortos da Grécia antiga, nem aceitar que a morte desintegre, mesmo que parcialmente, as entidades que compõem a pessoa, como ocorre muitas vezes nas religiões politeístas. As representações cristãs devem, ao contrário, garantir, para além da morte, uma forte continuidade da pessoa, a fim de que a retribuição no outro mundo se aplique bem ao ente que, neste mundo, mereça seus rigores ou suas alegrias. Isso supõe, pelo menos, uma unidade indefectível da alma, e, sobretudo, a maior identificação possível entre essa e o ente humano que ela vivificava. De fato, o cristianismo medieval afasta essa assimilação – e não somente porque segue a tradição neoplatônica pela qual o ente humano é sua alma. A individualização da alma não é, contudo, sem limites, e, no

século XII, o Monge Guiberto de Nogent explica que, no outro mundo, nenhuma alma pode ser designada por seu nome pessoal. Ela é, certamente, reconhecida – não desaparece, portanto, no anonimato dos mortos –, mas perde um aspecto fundamental de sua identidade singular; pertence, a partir de então, à comunidade ampliada dos mortos, na qual todos experienciam um interconhecimento generalizado. As concepções medievais oscilam, portanto, num intermediário: a alma separada não é um espectro vago impessoal nem uma pessoa no sentido pleno do termo.

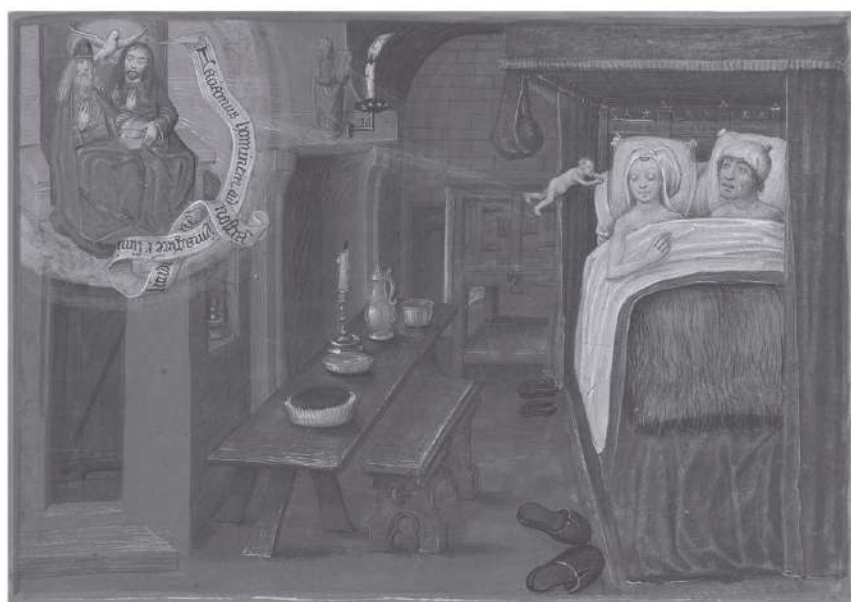


Figura 35: A infusão da alma durante a concepção da criança (1486-1493; *Espelho de humildade*, Paris, Bibl. Arsenal, ms. 5206, f. 174).



Figura 36: A separação da alma do corpo durante a morte (1175-1180; *Liberscivias* de Hildegarda de Bingen, manuscrito destruído de Rupertsberg, f. 25).

De um modo geral, as concepções medievais da pessoa não se reduzem a uma dualidade simples. Identificamos aí uma tensão entre uma representação dual onipresente e uma tentação ternária que aflora em certas ocasiões. Um dos problemas é o *status* concedido ao princípio de força vital (espiritual, mas destinado à animação do corpo), assim como à função de interface entre o material e o espiritual (imagens mentais das coisas corporais, potências sensíveis da alma ou outras modalidades de percepção das realidades materiais). Mas a evolução das concepções medievais mostra

uma mudança da ternaridade na direção de formulações mais binárias. É necessário ao mesmo tempo sublinhar a complexidade da pessoa cristã e reconhecer que um processo histórico tende a privilegiar a dualidade alma/corpo. Ainda que não seja suficiente para dar conta da pessoa cristã, define sua estrutura fundamental, como bem destacam as representações da concepção e da morte.

As núpcias da alma e do corpo

Pretender definir a pessoa como uma dualidade do corpo e da alma é insuficiente, pois um enunciado assim nada diz sobre o “estilo de governo” estabelecido entre eles. Ora, essa relação é, ao menos, tão importante quanto os termos que a compõem. A tradição neoplatônica, retomada por São Paulo e que encontra lugar em vários autores da alta Idade Média, como Boécio ou Gregório o Grande, identifica o ente humano com sua alma e considera o corpo uma vestimenta transitória e desnecessária, um instrumento a serviço da alma e externo a ela, e mesmo uma prisão que entrava o livre-desenvolvimento do espírito. Mas, embora essas metáforas sejam muitas vezes retomadas, a dinâmica das concepções medievais deve, sobretudo, ser analisada como uma superação desse dualismo neoplatônico. Muito apoiada por Agostinho, que recusa a definição da alma como prisão do corpo e sublinha a unidade da pessoa humana, essa dinâmica floresce, particularmente, a partir do século XII e dá lugar, então, a magníficas formulações. Para a sábia Abadessa Hildegarda de Bingen (1098-1179), a infusão da alma é o momento em que

o vento vivo que é a alma entra no embrião, fortifica-o e se difunde por todas as suas partes, como um verme que tece sua seda: ele se instala aí e se fecha como em uma casa. Enche com seu sopro todo esse conjunto, assim como uma casa inteira é iluminada pelo fogo que nela fazemos; a alma cuida da carne, graças ao fluxo do sangue, em uma umidade permanente, assim como os alimentos, graças ao fogo, cozem na panela; ela fortalece os ossos e os fixa nas carnes, de modo que essas carnes não colapsem: como uma pessoa constrói sua casa com madeira para que ela não seja destruída.

A alma não desce, portanto, em uma prisão sinistra, mas em uma casa em que ela se alegra em habitar na medida em que ela a construiu conforme suas próprias exigências. A abadessa pode, portanto, concluir que o *vínculo* do corpo e da alma é um fato positivo, querido por Deus e odiado por satã.

O caráter positivo desse vínculo é igualmente expresso pelos mestres em teologia dos séculos XII e XIII que indicam que Deus favoreceu a adequação do corpo e da alma ao estabelecer entre eles uma relação de *comensuração*, e dotando a alma de uma aptidão natural para se unir ao corpo (*unibilitas*). Para o bispo de Paris, Pedro Lombardo, o *status* da pessoa humana mostra que “Deus tem o poder de unir as naturezas díspares da alma e do corpo para realizar um conjunto unificado por uma profunda *amizade*”. O que define o ente humano não é, portanto, a alma nem o corpo, mas a existência de um composto unificado, formado dessas duas substâncias. Quanto ao tema da amizade entre o corpo e a alma, só amplia, tanto na literatura moral, onde o gênero dos *Debates sobre corpo e alma* sublinha a tristeza que sentem ao se separar, como na especulação teológica, onde, em meados do século XIII, Boaventura, por exemplo, analisa a inclinação da alma para se unir ao corpo.

Tomás de Aquino leva essa dinâmica a seu ponto extremo. Em conformidade ao hilemorfismo de Aristóteles (que analisa a conjunção da *matéria* e da *forma* que nela se inscreve), o ente humano não é pensado como a união de duas substâncias. A alma não é uma entidade autônoma associada ao corpo, mas a “forma substancial” do corpo. A interdependência da alma-forma e do corpo-matéria é total: “contra todo dualismo, o ente humano é constituído de um único ser, no qual a matéria e o espírito são os princípios consubstanciais de uma totalidade determinada, sem solução de continuidade, por sua inerência mútua: não se trata de duas coisas, de uma alma tendo um corpo ou movendo um corpo, mas uma alma-encarnada e um corpo-animado, a ponto de, sem corpo, ser impossível à alma tomar consciência de si” (Marie-Dominique Chenu). Tomás não se contenta em

afirmar que a união com o corpo é, para a alma, natural e benéfica; chega ao ponto de desvalorizar radicalmente o estado da alma fora do corpo, uma vez que ela é necessária não apenas à plenitude da pessoa humana, mas também à perfeição da própria alma, incapaz sem ele de realizar inteiramente suas faculdades cognitivas. Ele considera o estado da alma separada imperfeito e *antinatural*, e afirma pela primeira vez que a alma é uma imagem de Deus mais semelhante quando está unida ao corpo do que quando separada dele.

A abordagem tomista se caracteriza, assim, por um duplo aspecto notável. Ela formula de maneira tão clara quanto possível a dualidade do corpo e da alma, distinguindo radicalmente suas naturezas respectivas e eliminando entre elas toda mistura ou ponto de contato (como as potências sensíveis da alma). Mas a intensificação dessa *dualidade* visa apenas a melhor superar o *dualismo*, reconhecendo no corpo e em sua união com a alma o mais alto valor. Assim, é na própria medida em que a alma e o corpo são mais claramente distinguidos, quanto às suas respectivas naturezas, que sua interdependência aumenta e sua união se mostra mais necessária. O pensamento tomista aparece, assim, como o ponto extremo de uma dinâmica intelectual e social que atravessa os séculos centrais da Idade Média. Com certeza, o tomismo não é de modo algum a doutrina oficial de seu tempo; e a condenação de 1277, proclamada pelo bispo de Paris, Estêvão Tempier, que visa certos aspectos seus, mostra que esse pensamento ultrapassa, em parte, a capacidade de recepção da instituição eclesial. O fato é que ele revela uma dinâmica histórica profunda.

O corpo espiritual dos eleitos ressuscitados

Assim, a alma separada, em sua imperfeição, *deseja* seu corpo e se impacienta com as reuniões que a escatologia cristã lhe promete, em prelúdio ao Juízo Final. A ressurreição dos corpos é, com efeito, um ponto essencial da doutrina cristã, que está, sem dúvida, em meio a seus aspectos mais originais – e mais difíceis de serem admitidos (cf. Fig. 32). Fundada no

Evangelho, mencionada no Credo e defendida por todos os teólogos medievais, a doutrina da ressurreição geral dos corpos, no fim dos tempos, não sofre qualquer contestação (senão em meio aos heréticos, especialmente os cátaros). Admitir que os corpos de todos os mortos se reformarão e sairão de suas tumbas para se reunirem com suas almas, porém, não é fácil, e os cristãos dos primeiros séculos hesitaram entre uma concepção espiritual e uma interpretação material dos corpos ressuscitados. Valendo-se de São Paulo, que evoca a ressurreição de um “corpo espiritual” e afirma que “a carne e o sangue não podem herdar o Reino” (1Cor 15), autores como Orígenes ou Gregório de Nissa concebem para os ressuscitados um corpo etéreo, semelhante ao dos anjos, sem idade nem sexo. Ao contrário, na trilha de Agostinho, a tradição medieval ocidental admite a plena materialidade dos corpos ressuscitados. A carne que revive, portanto, é aquela dos corpos terrenos individuais, reformados com todos os seus membros, inclusive os órgãos sexuais e digestivos dos quais os espiritualistas queriam os desvencilhar. Segue-se uma obsessão quase maníaca de integridade dos corpos ressuscitados, aos quais sequer um grão de poeira deve faltar e que, mesmo no caso de terem sido mutilados ou devorados por animais, devem ser inteiramente reformados. Essa exigência conduz um pensador tão sério quanto Agostinho a argumentar que a matéria de unhas e cabelos cortados durante a vida deve ser igualmente reunida ao corpo ressuscitado (mas sob uma forma transformada, pois, do contrário, produziria uma feiura aterradora). Essa concepção pode nos parecer bizarra, mas não surpreenderia muito os Tzotzils de Chenalhó (Chiapas), onde o costume ordenava que cada um conservasse em um saco todas as unhas e cabelos cortados desde seu nascimento (aqui, não para o benefício de um improvável corpo ressuscitado, mas para evitar à alma da pessoa morta a pena de ter de buscar por essas excrescências corporais).

Admitir a concepção material da ressurreição obriga a pensar a expressão paulina de “corpo espiritual” como um verdadeiro paradoxo: longe de se

transformar em espírito, o corpo ressuscitado conserva a plena materialidade de sua carne; mas, *ao mesmo tempo*, pode ser dito espiritual, porque adquire qualidades novas que são, normalmente, as da alma. Assim, o corpo glorioso dos eleitos se torna, como a alma, imortal e impassível, escapando dos efeitos do tempo e da corrupção. As exposições teológicas consagradas às beatitudes do corpo dos eleitos, especialmente em Anselmo de Canterbury, sublinham igualmente sua perfeita beleza, uma vez que é eternamente conservada na força da idade (a de Cristo no momento de sua morte) e dotada de proporções harmoniosas (os defeitos do corpo deste mundo são eliminados). A clareza (*claritas*) o torna luminoso como o sol, e mesmo transparente como o cristal. Igualmente dotado de liberdade e de agilidade, o corpo glorioso tem o poder de fazer tudo o que quiser e de se deslocar como tenciona, sem o menor esforço e tão rapidamente quanto os anjos. O mundo celeste não é, portanto, essa ordem imóvel e fixa que comumente imaginamos, uma vez que o movimento é considerado uma qualidade que convém à perfeição dos corpos. Enfim, o corpo glorioso experiencia uma volúpia (*voluptas*), que resulta do exercício dos cinco sentidos e se manifesta em qualquer um de seus membros. As limitações que os clérigos estabelecem à sensualidade paradisíaca são evidentes, mas, ao menos, o reconhecimento de uma atividade dos sentidos sublinha sua participação necessária na perfeição da pessoa humana. De um modo geral, a doutrina medieval leva notavelmente longe a redenção do corpo, considerado necessário à plena beatitude do paraíso (esse “lugar das delícias com os santos”, como diziam os dominicanos do século XVI, encarregados de evangelizar os tzeltals de Chiapas). Em sua materialidade carnal e na completude de seus membros, o corpo, com suas virtudes de beleza, força, movimento e sensualidade, encontra cidadania na sociedade perfeita de Deus. Essa reabilitação do corpo se funda, contudo, em duas exclusões: se o corpo glorioso é completo (portanto, sexuado), é, porém, um corpo não sexual e não alimentar, descartando duas funções que remetem o ente

humano à sua condição efêmera mortal e à sua necessária reprodução, e que os clérigos consideram incompatíveis com a natureza espiritual do corpo glorioso. A cozinha e o sexo só têm lugar no inferno.

Para terminar esta análise, convém ainda observar que a relação entre o corpo e a alma é equivalente àquela que une o ente humano a Deus. Como indica Hildegarda de Bingen, no fim dos tempos “Deus e os humanos serão apenas um, como a alma e o corpo”. À imagem de uma unidade gloriosa dos corpos espirituais, os eleitos admitidos na sociedade celeste são reunidos em Deus; são de novo plenamente “à sua imagem”, em conformidade à relação instaurada durante a criação, mas perturbada pelo pecado original. Como vimos, a visão beatífica, perfeita compreensão da essência divina, supõe uma união total com Deus, a qual os teólogos reconhecem tender a uma quase divinização do ente humano. Essas concepções sobre a beatitude celeste, particularmente, chocaram os pagãos do Império Romano: a assunção do humano até ao mundo divino, unida à glorificação dos corpos dos eleitos compartilhando, a partir de então, o “sobrecorpo”, anteriormente reservado aos senhores do Olimpo (Jean-Pierre Vernant), parece-lhes – da mesma forma que a Encarnação de Deus – como várias misturas escandalosas entre o humano e o divino. Vemos, assim *a contrario*, que as relações entre o corpo e a alma, por um lado, e entre o humano e o divino, por outro, constituem dois aspectos estritamente correlatos da antropologia cristã.

De um modo geral, longe de definir sua separação como um ideal, o corpo glorioso propõe à Cristandade medieval o horizonte de uma articulação entre o corpo e a alma. Mas ainda necessitamos precisar que essa relação é fundamentalmente hierárquica, pois o corpo glorioso se caracteriza por sua obediência absoluta às vontades da alma. Se é dito espiritual, é porque é inteiramente submetido à alma. São Boaventura, evocando o desejo mútuo que a alma e o corpo têm de se reunir, descarta a ideia de uma união igualitária, precisando a existência de uma “ordem de governo” pelo qual o corpo obedece inteiramente à alma. Ele só poderia ter

a redenção do corpo às custas de sua total servidão, segundo uma dialética bem cristã do rebaixamento e da glorificação. O corpo glorioso é, portanto, paradoxalmente, um modelo da soberania da alma, de sua dominação sobre o corpo; é somente nessa estrutura que adquire sentido a insistência no aspecto corporal da ressurreição. O corpo dos eleitos convida a pensar uma relação entre o corporal e o espiritual, que não seja uma mistura, ou um estado intermediário (nenhum sincretismo, aqui!), nem uma total disjunção (que reconduziria ao dualismo). O “corpo espiritual” se define como a união dos dois princípios em uma mesma entidade – mas uma *união hierárquica* (a alma domina o corpo) e *dinâmica* (por essa submissão, o corpo se eleva e se torna conforme à alma). Essa é a imagem ideal à qual o ente humano deve tender a partir de sua vida terrena, garantindo que a alma domine o corpo e o ajude a progredir na direção das realidades espirituais, para o lugar que o corpo impõe sua lei e seu peso à alma e degrade no desejo por coisas materiais.

A articulação do carnal e do espiritual: um modelo social

Além da dualidade do corpo e da alma, o debate sobre a definição da pessoa humana envolve duas categorias maiores – o corporal e o espiritual –, que contribuem para ordenar a concepção do conjunto das realidades deste e do outro mundo. Tudo o que existe no universo pode ser dividido entre esses dois polos, ou, mais precisamente, caracteriza-se por uma modalidade particular, positiva ou negativa, de articulação do corporal e do espiritual. Isso quer dizer que esse par envolve a concepção global da sociedade e do universo, e que o *status* da alma e do corpo na pessoa humana é uma ocasião privilegiada de abordar questões de alcance muito geral.

A Igreja, corpo espiritual

Definir a imagem ideal da pessoa humana como uma articulação hierárquica e dinâmica da alma e do corpo constitui um poderoso

instrumento de representação social, em um mundo no qual o clero, distinguido justamente por seu caráter espiritual, assume uma posição dominante. É significativo que a noção de “pessoa espiritual”, pela qual São Paulo designa todos os cristãos inspirados por Deus (1Cor 2,15), venha, na época carolíngia e, especialmente, em Alcuíno, a designar especificamente os clérigos. Quanto aos reformadores dos séculos XI-XII, fazem do versículo de Paulo um princípio jurídico, justificando a supremacia do papa e precisando que os *homines spirituales* formam o clero em seu conjunto, por oposição aos laicos, qualificados de *saeculares homines* (Yves Congar). Na sociedade medieval é, por consequência, impossível analisar a relação espiritual/corporal sem ver que ela é a imagem da distinção entre os clérigos e os laicos: Hugo de São Vítor, entre outros, justifica explicitamente a superioridade dos clérigos sobre os laicos pela superioridade da alma sobre o corpo (a dualidade da alma e do corpo, homóloga à do homem e da mulher, legitima igualmente a relação social de dominação entre os sexos, não sem afirmar sua necessária colaboração e a harmonia que deve instaurar o mandamento benevolente – e inspirado pelo amor em Deus – do homem sobre a mulher). Como veremos no capítulo seguinte, o sistema de representação ao qual a reforma dos séculos XI-XII dá seu rigor mais extremo define o *status* dos clérigos por sua rejeição ao parentesco carnal e sua renúncia proclamada a toda sexualidade. Deixando aos laicos a tarefa de reproduzir corporalmente a sociedade, eles se consagram à sua reprodução espiritual por meio da administração dos sacramentos. A divisão de tarefas é muito clara, de modo que o governo do espírito sobre o corpo aparece como o modelo da autoridade dos clérigos sobre os laicos, meio da redenção de todos. Com efeito, a sociedade em seu conjunto só pode esperar a salvação sob a condição de se deixar guiar por sua parte mais espiritual, a saber, um clero sacralizado por sua renúncia aos vínculos da carne.

Para que o corpo glorioso funcione como modelo social é necessário que haja não apenas hierarquia como também unidade. Essa é assegurada pela

existência de outro modelo, que convém colocar em relação com o do corpo glorioso: a metáfora da origem paulina, que pensa a Igreja como um corpo, cujos membros são os fiéis, e a cabeça, Cristo (1Cor 11). Com base nisso, na época carolíngia, a Igreja é designada como *corpus Christi*, enquanto a expressão *corpus mysticum* aparece, especialmente em Rabano Mauro, para designar a hóstia. E depois, em meados do século XII, quando a doutrina da presença real está bem-estabelecida, um “curioso vaivém” semântico inverte o sentido dessas fórmulas, de modo que a partir de então *corpus Christi* se refere à Eucaristia e *corpus mysticum* à Igreja (Henri de Lubac). A imagem do “corpo místico” significa, assim, a Igreja como comunidade e lhe confere uma forte coesão, quaisquer que sejam as variantes às quais se recorre. Assim, Hugo de São Vítor torna os leigos o lado esquerdo desse corpo e os clérigos seu lado direito (o mais valorizado), enquanto Gregório o Grande compara os diferentes grupos sociais aos membros e órgãos corporais cuja colaboração é indispensável. João de Salisbury (mais tarde bispo de Chartres) apresenta, em seu *Policraticus* (1159), uma versão célebre da metáfora organicista da sociedade, considerada geralmente uma teoria do corpo político. Com certeza, o corpo que ele evoca é o reino, e o rei é sua cabeça, mas seu propósito é ainda menos incompatível com as concepções tradicionais da Igreja em que os clérigos são a alma desse corpo. Assim, mesmo que os conjuntos mais restritos possam resgatar a metáfora, a imagem da Igreja como corpo exprime a solidariedade que unifica a comunidade dos cristãos, não sem afirmar as hierarquias que a ordenam, e, muito particularmente, a supremacia do clero. Isso aparece em toda clareza quando Bonifácio VIII funda as exigências teocráticas do papado na noção de corpo místico, decretando: “devemos crer em uma única Santa Igreja Católica e Apostólica, sem a qual não há salvação nem remissão dos pecados, que representa um único corpo místico, cuja cabeça é Cristo, e a cabeça de Cristo é Deus” (bula *Unam Sanctam* de 1302).

A metáfora da Igreja como corpo místico, na qual atua uma vez mais a ambiguidade entre instituição e comunidade, aparece, portanto, como um dos modelos que permitem pensar a unidade da sociedade medieval, sob a condução do clero. Trata-se, evidentemente, de um corpo de natureza bem particular, ao mesmo tempo coletivo e espiritual (é o que indica com toda a clareza Simão de Tournai, mestre em Paris na segunda metade do século XIII, quando afirma, ao abordar uma questão que preocupa todos os teólogos de seu tempo, que “Cristo tem dois corpos: o corpo material humano, que recebeu da Virgem, e o corpo colegial espiritual, o colégio eclesiástico”). Não é proibido considerar que esse corpo espiritual seja homólogo aos corpos gloriosos, sem esquecer sua equivalência com figuras tão singulares como a Virgem e Cristo. Assim, a relação bem-ordenada do corpo e da alma produzida pelo corpo glorioso não define somente a justa hierarquia dos clérigos e dos leigos, assim como sua inclusão no corpo coletivo que forma a Cristandade. Ela corresponde igualmente ao próprio *status* da Igreja, instituição encarnada no solo das imensas posses, envolvida plenamente na organização da sociedade humana, e dotada de uma materialidade ornamentalizada cuja riqueza reluz aos olhos de todos, mas que encontra, contudo, legitimidade apenas pelo princípio espiritual que a anima e em nome do qual governa as almas e os corpos. A Igreja, em sua unidade institucional, ideológica e litúrgica, pode, portanto, ser definida como um corpo espiritual, ordenando o mundo material para fins espirituais e celestes.

A Igreja é também pensada à imagem do corpo da Virgem. O paralelo é de uma grande eficácia, pois Maria é um corpo que engendra outro corpo evitando a mácula do pecado que, por intermédio da carne, serve aos mais altos fins espirituais da divindade. É por isso que o corpo virginal de Maria é apresentado, por Ambrósio de Milão e pelos clérigos medievais depois dele, como a imagem da pureza da Igreja, que é necessário defender e manter imaculada em meio às turpitudes do mundo. E do mesmo modo como

Maria dá à luz virginalmente o corpo de Jesus, a Igreja é a mãe que reproduz o corpo social pela virtude do Espírito. Mas se a aproximação entre o corpo eclesial e o corpo virginal de Maria é de uma eficácia notável, a equivalência entre Cristo e a Igreja como corpo é ainda mais importante. De fato, a Encarnação, pela qual o Filho divino se torna homem em carne e osso constitui outro modelo essencial para a Igreja que, como o corpo glorioso, permite articular o corporal e o espiritual.

A Encarnação, paradoxo instável e dinâmico

A Encarnação se tornou, com a Trindade, um dos nós da doutrina cristã. Cabe a Orígenes († 254) ter sido um dos primeiros a sublinhar a divindade de Jesus Cristo, mais tarde promulgada como dogma pelo Concílio de Niceia, em 325. Contudo, no império de Constantino, a vitória do cristianismo parece ser a de um estrito monoteísmo, que adora um Deus muito elevado que se manifesta por intermédio de vários representantes terrenos, dentre os quais Cristo é o mais eminente (Eusébio de Cesareia vê nele “um tipo de prefeito do soberano supremo”; Peter Brown). Uma vez proclamado o caráter plenamente divino de Jesus, as dificuldades inerentes ao paradoxo do Deus-humano levam a inúmeros debates e condenações por heresia. Como compreender a dupla natureza de Cristo, que deve ser ao mesmo tempo plenamente Deus e totalmente humano? Como admitir que Cristo tenha sido inteiramente submetido à finitude da espécie humana e, em particular, à morte, sem violar a plenitude infinita e eterna de seu ser divino? Aqui, o risco é atribuir a Jesus apenas uma natureza humana e, assim, tornar-se culpável de nestorianismo – doutrina condenada pelo Concílio de Éfeso em 431 (Nestório, patriarca de Constantinopla de 428 a 431, considera repugnante submeter Deus à desonra da condição humana e desfaz a lógica da Encarnação, separando radicalmente as duas naturezas, divina e humana, de Cristo: para ele, é unicamente o homem que nasce de Maria e morre na cruz, de modo que a natureza divina de Cristo em nada é afetada por seu destino terreno). Mas, inversamente, como afirmar a plena

divindade de Cristo sem deixar de afirmar que sofreu todos os aspectos da miséria humana e que morreu ignominiosamente na cruz? Aqui, o risco é de privilegiar a natureza divina única de Cristo, e mesmo de reduzir seu destino terreno a um jogo de aparências, e de cair, assim, no monofisismo, condenado como heresia pelo Concílio de Calcedônia em 451 (é a doutrina desenvolvida na Escola de Alexandria, que afirma que a natureza de Cristo é *una*, divina e humana ao mesmo tempo, e mesmo mais divina do que humana).

Mas o debate não cessa, pois a ortodoxia cristológica impõe não apenas admitir as duas naturezas de Cristo, mas também reconhecer entre elas uma unidade essencial e não somente accidental. Ainda no século XII, as modalidades de articulação das duas naturezas de Cristo suscitam muitas divergências em meio aos teólogos. Por meio de múltiplos episódios e debates, trata-se de fortalecer o equilíbrio paradoxal que supõe a noção de Encarnação. É necessário, portanto, descartar toda insistência muito unilateral sobre a divindade de Cristo, que minimize sua humanidade, e toda ênfase muito humana, que ocultasse, ao menos em parte, sua natureza divina, amarrando, assim, tão estreitamente quanto possível, suas duas naturezas. O objeto fundamental da ortodoxia cristológica consiste, portanto, em articular de maneira tão estreita quanto possível esses dois polos separados que são o humano e o divino, conforme uma lógica que recorda a da relação da alma e do corpo na pessoa humana. A Encarnação faz a união do humano e do divino – imagens do corporal e do espiritual – e constitui, portanto, um modelo privilegiado para pensar a Igreja.

Através da prolixidade das argumentações teológicas, a cristologia é, portanto, um dos meios pelos quais a sociedade cristã elabora as grandes questões relativas ao seu funcionamento e às suas transformações. A evolução da figura de Cristo, durante a Idade Média, pode, portanto, ser considerada uma boa indicação da dinâmica do feudalismo. Sem sair do campo da ortodoxia, que impõe pensar que Cristo é ao mesmo tempo

humano e Deus, esses dois aspectos podem ser associados segundo diferentes equilíbrios, como mostra especialmente a iconografia. Assim, a imagem intemporal de Cristo governando em majestade, em sua mandorla dourada, põe em evidência, sobretudo, seu aspecto divino (ela representa, ademais, tanto o Pai, sob a aparência de Cristo, como o próprio Filho; cf. Fig. 46). É sobretudo dessa maneira que Ele é representado durante a Idade Média. No entanto, a Encarnação não é esquecida, uma vez que a figuração da Virgem com o Menino Jesus inicia a partir do século VI; mas os episódios da vida humana de Cristo, e, em particular, os de sua infância, permanecem pouco desenvolvidos. Ainda incerta e, por vezes, ocasião de escândalo durante os séculos VI-VII, a iconografia da crucificação se impõe pouco a pouco como um tema capital; mas ainda se hesita em figurar Cristo morto. Ele é representado com mais frequência com os olhos abertos, e, mesmo se, excepcionalmente, a partir da época carolíngia, possa aparecer de olhos fechados, está sempre com os pés bem colocados sobre seu apoio e parece estar firmemente de pé (Fig. 37). O caráter humilhante do suplício na cruz é esquivado e a reticência em mostrar Cristo submetido à morte permanece grande. Mesmo na cruz, a glória divina de Cristo deve prevalecer, e sua postura evoca, sobretudo, a vitória de Deus sobre a morte e seu triunfo salvador. A ênfase incide sobre o poder glorioso de Cristo, em vez de sobre as peripécias humanas de seu destino terreno. É sem dúvida o sinal de que a Igreja, embora envolvida no secular, funda ainda essencialmente seus valores no desprezo pelo mundo e na fuga monástica.

E mais tarde, a partir do século XI, ocorre uma transição, cujas manifestações são cada vez mais sensíveis durante os séculos XII-XIII. Esse movimento é inseparável da elaboração da doutrina da presença real (Parte II, capítulo II). Com efeito, a Eucaristia é outro modelo de articulação do corporal e do espiritual, que torna o verdadeiro corpo de Cristo presente em todos os lugares em que os cristãos celebram a missa. De resto, passa-se a conceber a celebração eucarística como uma reiteração da própria

Encarnação, com Cristo tomando forma na hóstia como outrora no seio de Maria. São Francisco afirma com toda a clareza: “a cada dia, [o Filho de Deus] se humilha como quando veio dos tronos reais no ventre da Virgem; a cada dia vem até nós em forma humilde; a cada dia, Ele desce do seio do Pai sobre o altar nas mãos do sacerdote”. Paralelamente, os temas associados à Encarnação se ampliam consideravelmente. O aspecto humano de Cristo é exaltado pela multiplicação das narrativas consagradas à sua infância (inúmeras tradições apócrifas encontram lugar, então, em meio as concepções admitidas pelos clérigos). Nos ciclos iconográficos da infância, cada vez mais desenvolvidos, identificamos uma insistência na relação sensível entre Cristo e sua mãe. A representação da Virgem amamentando aparece no século XII, enquanto a evidenciação da nudez da criança – e, por vezes, inclusive de seu sexo – confirma a plenitude da Encarnação.

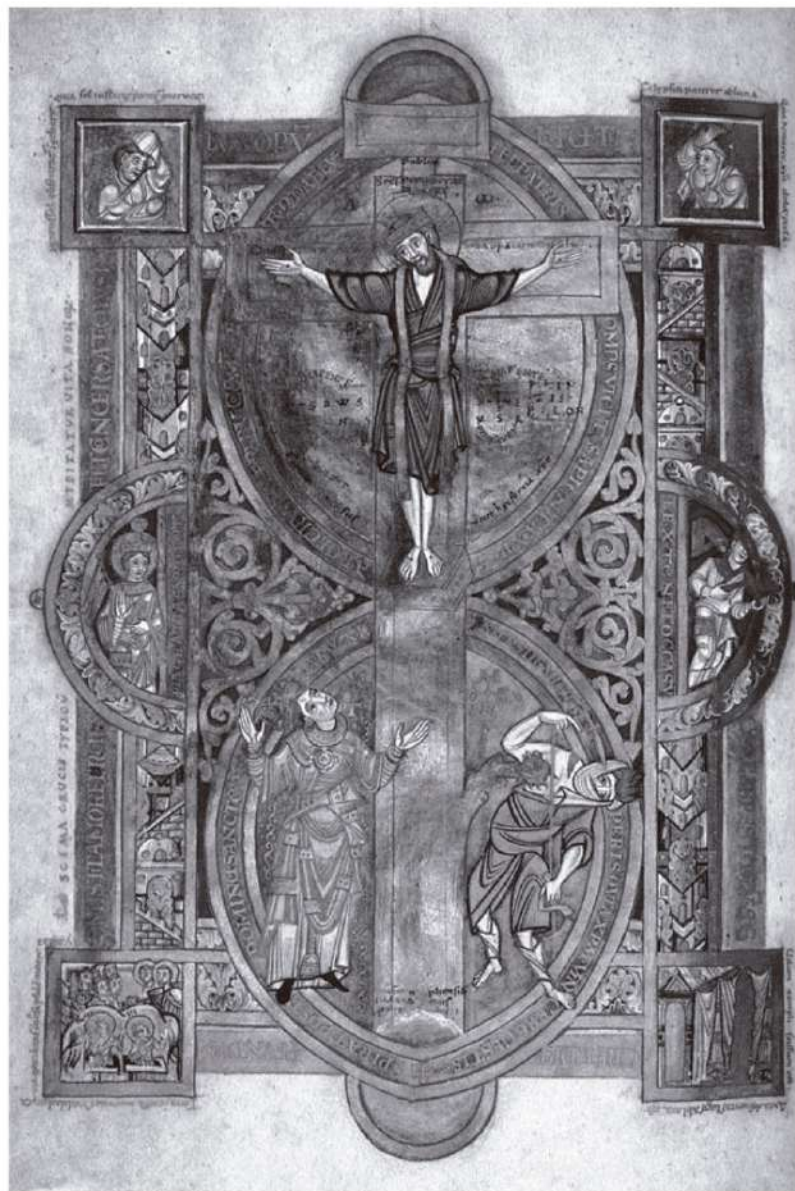


Figura 37: Cristo na cruz, triunfando sobre a morte (cerca de 1020-1030; Evangelário da Abadessa Uta, Munique, Staatsbibliothek, Clm. 13601, f. 3 v.).

Os ciclos da Paixão se aprimoram igualmente, detalhando mais comumente as provações sofridas por Cristo (coroamento de espinhos, flagelação, cenas de escárnio, condução da cruz) e desmultiplicando a imagem de sua morte (além da crucificação, a deposição da cruz e o sepultamento se tornam mais frequentes). No fim do século XII e início do

século XIII, inova-se ao se mostrar os pés do crucificado fixos um sobre o outro por um único cravo (em vez de dois como anteriormente): renunciando à posição direita e digna que antes prevalecia, a nova iconografia obriga a flexionar as pernas de Cristo e lhe inflige uma torção desconfortável que, de forma progressivamente acentuada, faz com que se curve sob o peso de seu próprio corpo. Em suma, a partir do século XIII, Cristo é cada vez mais ostensivamente submetido às consequências de sua Encarnação: a morte e a decadência de um corpo que sofre e sangra. No entanto, seu caráter divino de modo algum é esquecido. A iconografia continua a celebrar profusamente a glória intemporal de Cristo em majestade. E mesmo quando é o Juiz do último dia, mostrando sua chaga para indicar que é em virtude de sua Encarnação e de sua Paixão que Ele salva e condena, a referência à sua glória divina não é de modo algum eclipsada. De fato, mesmo no caso das representações da crucificação, a oposição entre Cristo sofrendo e Cristo triunfante não é uma alternativa clara distinta. Esses dois aspectos estão sempre associados, ainda que em proporções variáveis; e a insistência no sofrimento da Paixão deve ser considerada uma expressão do triunfo do Verbo encarnado.

A evolução observada indica apenas que, sem excesso nem ruptura, a divindade de Cristo se revela mais comumente em sua dimensão humana e encarnada, sinal de uma atitude nova da Igreja em relação ao mundo. Poderíamos falar aqui de um “cristianismo de encarnação” (André Vauchez), por menos que prestemos atenção ao fato de que uma expressão assim não poderia designar senão um cristianismo com *tons* fortemente encarnacionais, pois, assim como Cristo não poderia ser humano esquecendo de ser Deus, o mundo terreno não pode de modo algum ser um valor em si na Cristandade medieval. O que constatamos é uma capacidade maior de assumir a dimensão humana da figura crística, com tudo o que isso supõe de rebaixamento, sofrimento e humilhação. Ora, essa aptidão para pensar Cristo presente entre os humanos significa também uma

capacidade de valorizar a dimensão material do mundo terreno e a incluí-lo inteiramente na lógica encarnacional de articulação do divino e do humano, do corporal e do espiritual. Dito de outro modo, o aumento da humanidade de Cristo não supõe de modo algum um enfraquecimento de sua divindade. Ela contribui, ao contrário, para exaltar as humilhações e todas as contingências humanas às quais se expõe. Nesse processo, há apenas um único ganhador: a própria dinâmica encarnacional, que manifesta seu poder com mais clareza do que jamais, uma vez que o peso acentuado da humanidade consegue se arrimar sem ruptura à onipotência divina. Podemos ver aí uma imagem ideal do triunfo da Igreja, uma Igreja inscrita no mundo e, contudo, sacralizada, uma Igreja encarnada e, contudo, essencialmente unida à divindade. E, enquanto a alta Idade Média via a salvação apenas na fuga do mundo e no desprezo por ele, a instituição eclesial, que chegara ao topo de seu poder, manifesta sua capacidade de assumir o mundo material, de se ocupar dele para o transformar em uma realidade espiritual e o conduzir ao seu destino celeste.

Nos séculos XIV e XV, a dinâmica da Encarnação se amplia ainda mais, assumindo uma forte conotação de sofrimento. A insistência em Cristo morto se acentua a ponto de buscar posturas cada vez mais contorcidas, mostrando a cabeça do crucificado caindo para a frente e seus traços deformados pela dor, expondo as chagas das quais escorre um sangue cada vez mais abundante (Fig. 38). Por meio de vários sinais acumulados de uma morte atormentada, é a intensidade do sacrifício consentido por Deus que se busca sublinhar, e inclusive dramatizar. Essa evolução da figura de Cristo aprofunda ainda mais a lógica da Encarnação e parece assim estar de acordo com necessidades da instituição eclesial, uma vez que esses temas refletem o desenvolvimento da devoção eucarística na época (o sangue do crucificado é também o que jorra da hóstia profanada pelos judeus, prova da presença real que exalta o *Corpus Christi*, que se torna tão importante). Contudo, podemos nos perguntar se essa evolução, em um período marcado pela

onipresença da morte massiva, não se distancia do triunfo mais equilibrado dos séculos XIX e XX. A Igreja, com certeza, está sempre em posição dominante, mas parece que a partir de então o jogo é vencido ao preço de uma escalada dolorosa, da inflação macabra do sangue vertido e do cômputo obsessivo dos sofrimentos experienciados.

Uma instituição encarnada, fundada em valores espirituais

A representação de Cristo reflete, portanto, a posição da Igreja na sociedade. Quer se trate de Cristo ou da Igreja, o problema central consiste em definir as justas modalidades da articulação entre o humano e o divino, entre o espiritual e o corporal, em um sistema que, independentemente do equilíbrio adotado, funda-se necessariamente em sua conjunção. O problema posto por essa articulação tem um duplo sentido: Como justificar a vinculação material de uma instituição cuja vocação é fundamentalmente espiritual? E, inversamente, como fazer o espiritual com o carnal, quer dizer, como *espiritualizar o corporal*? É somente na medida em que afirma sua capacidade de espiritualizar o corporal e de promover a assunção do humano até ao divino que a Igreja, instituição encarnada fundada nos valores espirituais, pode ser legítima. Os sacramentos, que estão no centro da missão da Igreja, têm como objetivo único garantir essa espiritualização das realidades corporais. Assim, o batismo sobrepõe um renascimento espiritual ao nascimento carnal; oferece aos humanos de carne e osso, nascidos da mácula do pecado, a graça divina e a promessa do paraíso celeste. Do mesmo modo, a Eucaristia, concebida a partir de então como corpo e sangue verdadeiros de Cristo, nutre a alma dos fiéis e funda ritualmente seu pertencimento ao corpo espiritual que forma a Cristandade. Enfim, a evolução do casamento, que justamente no século XII se torna um sacramento, mostra que não se trata de modo algum de abandonar os laicos à carne e ao pecado: o casamento, sacramentado e pouco a pouco clericalizado, define a estrutura legítima da atividade reprodutora e a integra em uma aliança de tipo espiritual, concebida como a união de Cristo e da

Igreja. Longe de abandonar o casamento ao desprezo e à desvalorização que suscitam as coisas carnavais, o processo que conduz à sua reabilitação como sacramento pretende assumir positivamente a reprodução sexual espiritualizando a aliança carnal.

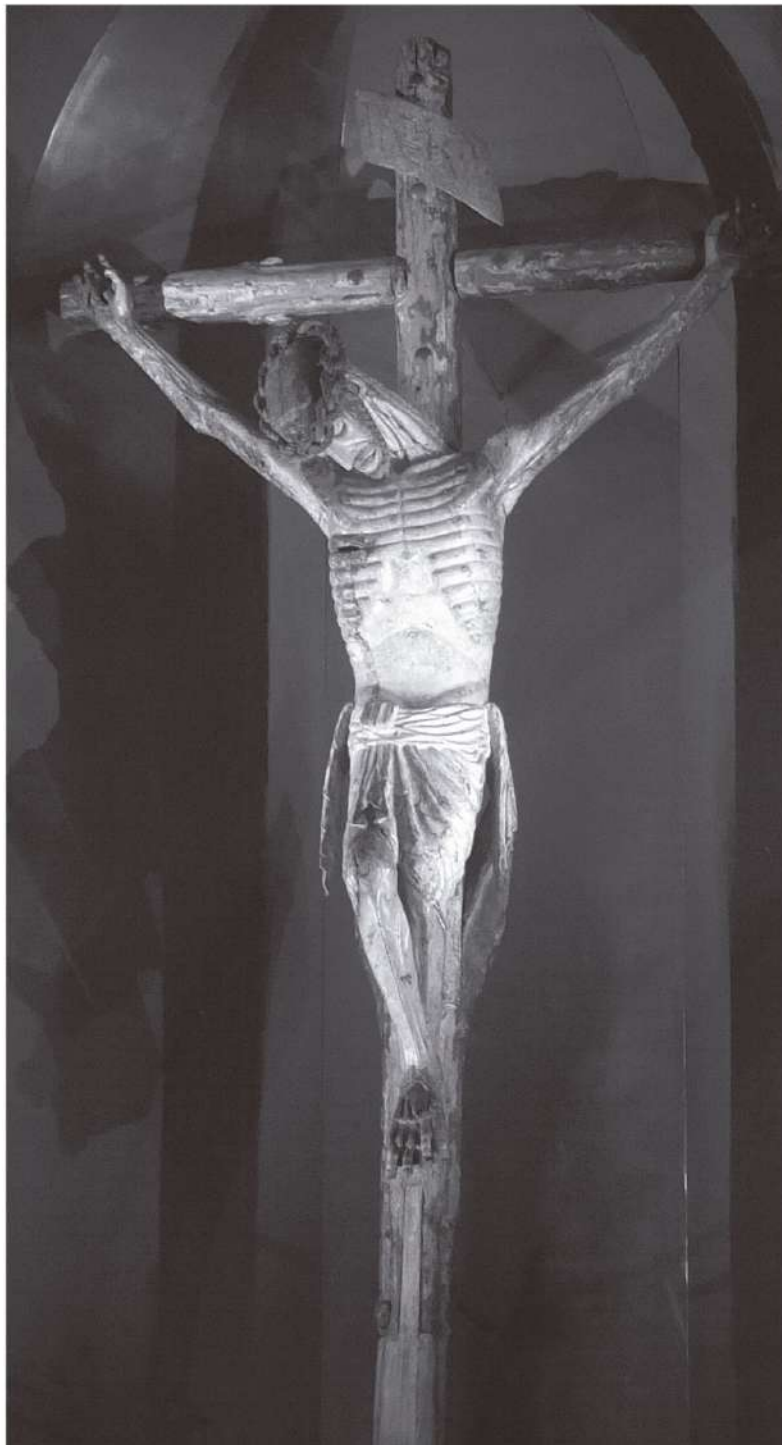




Figura 38: Cristo morto, sofrendo na cruz (cerca de 1320, Catedral de Perpignan).

Insistiremos ainda em um traço onipresente do pensamento clerical, que consiste em tornar o material a imagem do espiritual. Não consideramos os textos que se esforçam por associar esses dois planos para colocá-los em correspondência. O mesmo ocorre, por exemplo, quando o deslocamento físico que supõe uma peregrinação é ao mesmo tempo concebido como um caminho moral e espiritual em direção a Deus (do mesmo modo, todos os gestos e rituais que a Igreja promove valem como sinais visíveis de realidades invisíveis e espirituais). Uma associação de planos diferentes assim, suscetíveis de serem pensados um pelo outro, poderiam parecer um contágio degradante do espírito pela matéria. Mas, para os clérigos, a dinâmica funciona em sentido contrário: trata-se de decifrar a significação simbólica das realidades terrestres, de alcançar o sentido alegórico dos textos bíblicos por trás do seu sentido literal; em suma, de se elevar do material ao espiritual. As imagens de culto que se multiplicam, então, no Ocidente, não se justificam de outro modo: um pedaço de madeira ou de pedra não possui em si virtude alguma, mas a imagem é legítima, porque sua contemplação permite à alma se elevar até às pessoas santas ou divinas que representa (cf. capítulo VI). Esse fenômeno de elevação indica que a associação constante do espiritual e do material que o pensamento clerical produz só é pertinente se a dinâmica for corretamente orientada.

É inútil multiplicar os exemplos: quer se trate do *status* do clero, do casamento ou das imagens, o esquema é o mesmo, sempre fundado em uma dupla relação de distinção hierárquica e de articulação dinâmica entre o material e o espiritual. Esse é um ponto fundamental da lógica das

representações na Igreja medieval. As noções opostas como o carnal e o espiritual, o divino e o humano (e, sem dúvida, também o sagrado e o profano), não devem ser confundidas nem separadas (no sentido em que seriam mantidas sem relação). Elas devem ser estritamente *distinguidas* (quanto a suas respectivas naturezas), *hierarquizadas* (a fim de que o mais digno comande o menos digno) e *articuladas* (quer dizer, relacionadas em uma entidade unificada). Trata-se de produzir, em todas as ocasiões, uma *articulação hierárquica* entre entidades ao mesmo tempo distintas e reunidas em uma forte unidade (Il. 12 e 13). Esse é o esquema da pessoa humana já analisado. E essa é também a imagem da Cristandade, fundada em uma separação cada vez mais estrita entre clérigos e laicos, porém englobando esses dois grupos em um único corpo, dedicado a um fim único. Nos dois casos, a articulação de entidades contrárias deve ser estritamente hierárquica e dinâmica. Se a Encarnação é um *descenso* do princípio divino, que vem se alojar no humano, ela é a garantia de uma *ascensão* que permite a redenção da humanidade e eleva a matéria dos corpos até às virtudes da alma. Do mesmo modo, a Igreja é uma encarnação institucional de valores espirituais, e é por isso que é a agente de uma espiritualização das realidades mundanas e o instrumento indispensável de um caminho dos humanos para a salvação.

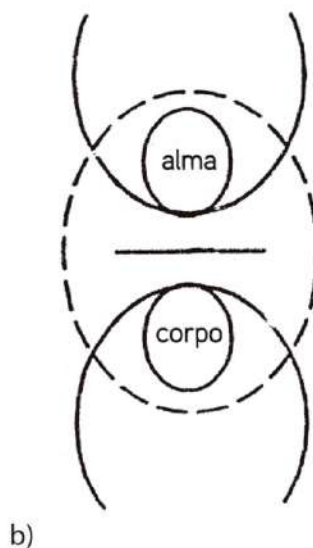
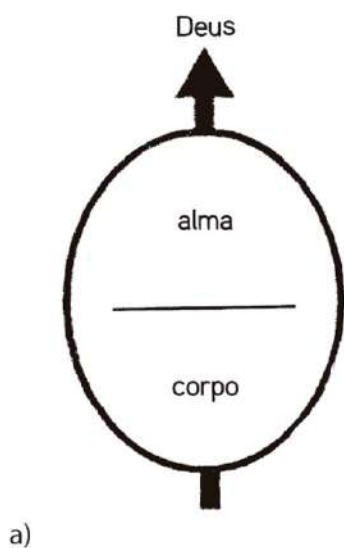


Ilustração 12: a) O corpo glorioso, modelo ideal da pessoa cristã; b) A concepção dualista da pessoa.

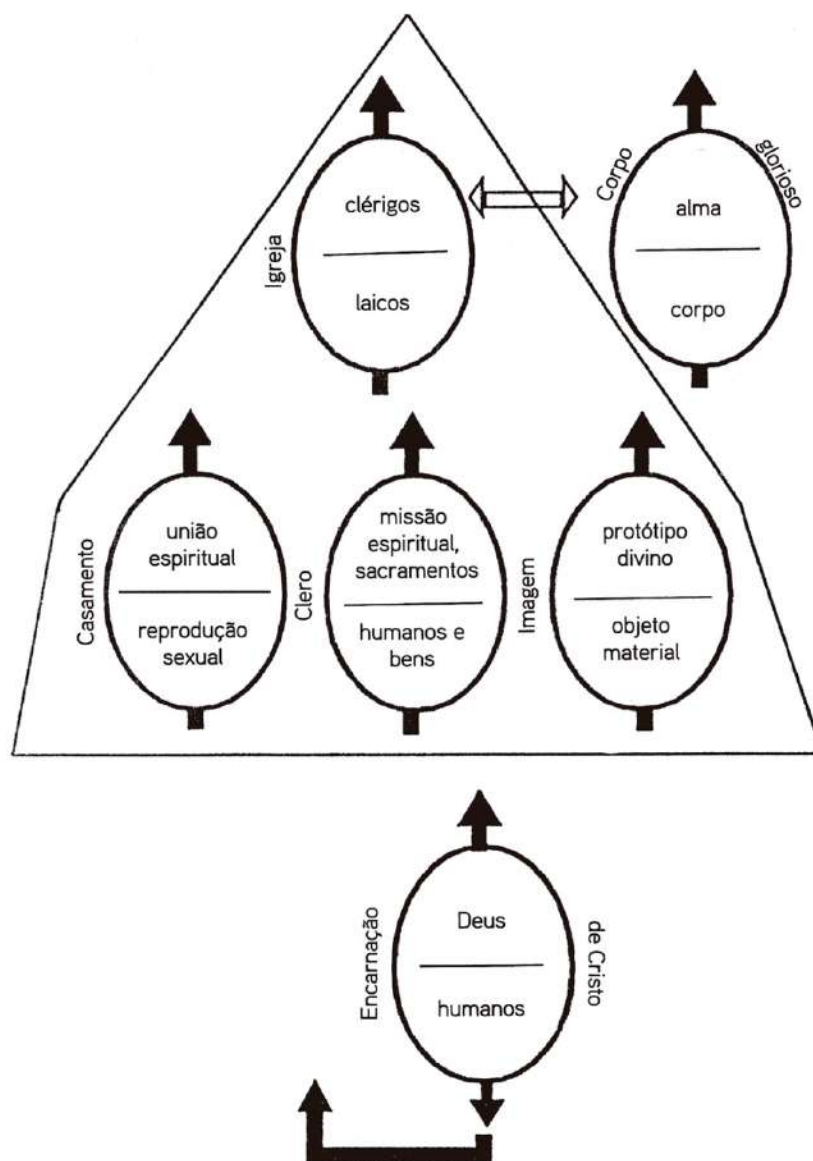


Ilustração 13: Homologias entre o corpo glorioso, a Encarnação de Cristo e a Igreja.

A máquina de espiritualizar, entre desvios e afirmação

Perigos nos extremos: separação dualista e misturas impróprias

Essa articulação hierárquica de entidades distintas que identificamos no núcleo da lógica eclesial não se impõe sem contestações nem resistências.

Ela repousa, com efeito, sobre um equilíbrio instável, que pode ser posto em causa de duas maneiras possíveis: seja porque prevalece uma completa separação das entidades contrárias; seja porque se misturam muito, arriscando, assim, a se confundirem e, sobretudo, provocar uma contaminação do princípio mais eminente. Como vimos, muitas heresias lançam o ataque à primeira frente: o dualismo cátaro recusa toda associação entre o espiritual e o material, pretendendo separá-los absolutamente e levando, assim, à contestação mais radical da lógica eclesial. Os cátaros atacam um clero comprometido com o mundo e desnaturado por sua riqueza material, condenando numerosas práticas como o casamento e o culto a imagens, negando igualmente a presença real e a ressurreição dos corpos. Afirmar que o espírito só se salva separado, e que toda aliança com a matéria é necessariamente uma corrupção, volta a minar os fundamentos da instituição eclesial e a sociedade medieval em seu conjunto. Ao contrário, reforçando sua própria lógica através de sua luta vitoriosa contra as heresias, a Igreja aparece mais claramente apenas como uma imensa máquina de espiritualizar o corporal, para levar o mundo terreno para seu fim celeste. E a homologia dessas estruturas – a Encarnação, o *status* dos clérigos, os sacramentos, as imagens, a concepção da pessoa – é notória pelo fato de que são conjuntamente postas em causa pelas heresias que, entre os séculos XI e XIII, atacam a dominação da Igreja Católica.

Sobre a outra frente, toda confusão demasiada entre o material e o espiritual arrisca a colocar em perigo a posição da Igreja, uma vez que essa repousa sobre sua estrita distinção. A luta contra essas misturas ocupa longamente os clérigos, durante os séculos XI e XII, quando lhes é necessário defender a “liberdade” da Igreja e sua pureza, rejeitando a intrusão dos laicos nos assuntos do clero, retirando as Igrejas rurais do controle dos senhores feudais e impondo aos prelados um celibato que afasta deles as contaminações da carne. Contudo, o anticlericalismo, abertamente manifesto durante os episódios da reforma gregoriana e sempre

pronto a ressurgir posteriormente para denunciar a riqueza excessiva dos clérigos, seus interesses materiais e seus costumes pouco conformes à sua vocação, apenas estende a um nível suplementar uma exigência que a própria Igreja tornou sua. É dizer que o limite entre a articulação legítima do corporal e do espiritual e sua confusão indigna é tênue, instável e sujeita a contestação. O que a instituição afirma como equilíbrio positivo é sempre suscetível de ser denunciado – seja pela crítica anticlerical dos laicos, seja por grupos clericais que fundam seu prestígio em uma exigência mais ascética –, como uma concessão degradante ao mundo e à matéria. A articulação justa entre o corporal e o espiritual é, portanto, o objeto de conflitos constantemente revividos: isso nada tem de surpreendente, uma vez que é a ordem legítima da sociedade que é definida aí.

Uma precisão de vocabulário pode, porém, ajudar a clarificar esse ponto importante. A oposição de base é a do corporal (*corpus, caro*) e do espiritual (*spiritus, anima*), mas é somente seu modo de articulação (ou de separação) que produz valores positivos ou negativos: se o corpo é abandonado a si ou se ele domina o espírito, o mal prevalece e mergulha no carnal (*carnalis*); se o espírito se impõe ao corpo, o bem triunfa e tem de lidar com realidades espirituais, eventualmente inclusive com corpos espirituais (*corpus spirituale*). Parte integrante desse último conjunto, os *spiritualia* designam tudo o que provém da Igreja, seus poderes sacramentais, sua jurisdição, bem como seus bens materiais. Eles se opõem aos *temporalia*, poderes e bens assumíveis pelos laicos (mesmo que também possam sê-lo por uma autoridade eclesiástica), os quais não são necessariamente condenáveis, mas são, de qualquer modo, incapazes de atingir por si um fim espiritual e devem, portanto, aceitar a preeminência dos *spiritualia*. O ponto determinante é, portanto, a orientação dada à articulação do espiritual e do corporal: a submissão da alma ao corpo e a intrusão dos laicos nos *spiritualia* provocam uma contaminação infamante, enquanto a intervenção dos clérigos nos assuntos dos laicos (o casamento, por exemplo) é portadora

de purificação e de espiritualização. É por isso que podem existir bens materiais qualificados de *spiritualia* e, mais geralmente, corpos espirituais, a começar pela própria Igreja.

Essa justa articulação do corporal e do espiritual supõe, em primeiro lugar, sua separação clara. Toda ideia de mistura entre esses polos opostos faz, portanto, obstáculo a ela. Ora, identificamos seu traço em algumas concepções da alma. A ideia de que essa, em vez de ser inteiramente espiritual, é dotada de uma certa corporeidade não é totalmente estranha ao pensamento da Igreja. Foi especialmente professada por Tertuliano no século II, e depois por alguns clérigos dos séculos V-VII, antes de ser negada pelos teólogos posteriores. Além do argumento em virtude do qual só Deus é totalmente imaterial, a questão já evocada do castigo infernal é uma boa ocasião para desenvolver essas concepções: com efeito, como admitir que a alma separada pode sofrer sob o efeito do fogo do inferno sem crê-la dotada de uma forma de corporeidade? Mas, como vimos no capítulo precedente, essa dificuldade pôde ser resolvida, suprimindo, assim, a necessidade de recorrer a ideia de uma corporeidade da alma. São, sobretudo, as concepções laicas que tendem a se afastar da doutrina da Igreja, sem, no entanto, parecer-lhe necessariamente inaceitáveis. De fato, elas tendem a tornar a alma um duplo dotado de uma realidade em parte física. Nesse universo, por vezes, qualificado de folclórico, o que concerne à alma deve se encarnar nos gestos ou fatos materialmente constatáveis, como quando retiramos uma telha do teto da casa de um moribundo para facilitar a partida de sua alma, ou ainda quando a aparição de retornados deixa uma marca física nos corpos dos visionários. Por exemplo, Jacques de Vitry e Estêvão de Bourbon contam como uma gota de suor emanando de uma alma danada, que surge do inferno, fura a mão do visionário. Mesmo que outros elementos devam ser levados em conta, vemos aqui como a necessidade de dar força aos rituais e às crenças incita a conferir uma certa corporeidade aos entes espirituais.

Os habitantes de Montaillou, que compartilham a ideia de uma errância das almas em meio aos vivos, recomendam a esses últimos não andarem com os braços abertos, para não “jogar na terra” algum espírito aflito (Emmanuel Le Roy Ladurie). Aqui, falta uma dupla separação: as almas não se encontram em um lugar especial, separado dos vivos, como quer a doutrina da Igreja; em consequência, o espiritual se inscreve no campo material, a ponto de as almas serem suscetíveis de ser afetadas “fisicamente” pelos atos de humanos de carne e osso. Esse é um exemplo particularmente claro de mistura, de não separação entre o espiritual e o material. Se elas se limitam a crenças ou costumes pontuais, essas infrações podem ser toleradas pela Igreja; mas o caso de Montaillou, refúgio distante onde os restos da heresia cátara se misturam às concepções folclóricas imperfeitamente submetidas ao molde clerical, mostra que arriscam afetar aspectos importantes da organização social, nesse caso, o monopólio da mediação entre os vivos e os mortos ao qual pretende a Igreja (os aldeões reconhecem, com efeito, em alguns laicos – qualificados de *armiers* [mensageiros das almas] – a capacidade de estabelecer uma comunicação com os defuntos).

Encarnação do espiritual e espiritualização do corporal

Além disso, a Igreja deve lutar contra as más interpretações de representações que ela mesma difunde, e, em particular, contra uma tendência a interpretar corporalmente realidades que são, de fato, espirituais. O paradigma dessa percepção laica é a reação de Francisco de Assis quando, ainda no limiar de sua conversão, o Cristo de São Damião o intima a reconstruir sua igreja. O entusiasta visionário começa, então, a reerguer a capela, antes de compreender que a mensagem de Cristo se refere a um sentido eminentemente mais espiritual da “Igreja”: esse é um exemplo da visão sábia sobre a ingenuidade laica, que se atém a uma leitura em primeiro nível, quando a ciência clerical reivindica a arte de decifrar os símbolos e de descobrir, através das aparências sensíveis, as significações mais espirituais. É contra uma tendência do mesmo tipo, aplicada dessa vez

à natureza da alma, que Guiberto de Nogent se eleva, quando zomba daqueles que creem que a alma possui um corpo, sob pretexto de que as imagens a representam como uma criança pequena nua. É necessário, porém, reconhecer que a Igreja favorece essas mudanças, optando, sem reservas, pela imagem somatomórfica da alma, à qual dá todas as aparências de um corpo. Com certeza, falando propriamente, a imagem nada diz sobre a natureza substancial da alma, e podemos admitir que mostra, em conformidade com a definição agostiniana, uma realidade espiritual dotada de uma similitude corporal. O fato é que a imagem se presta facilmente a uma leitura que tende a corporizar o espiritual. A arte dos séculos XIV e XV acentua ainda mais a dificuldade, figurando muitas vezes um verdadeiro retrato da alma, duplo perfeitamente individualizado do corpo que ela habita. No caso de Judas, o retrato é raramente lisonjeiro: o nariz aquilino indica incontestavelmente uma alma judaica, e a exibição de seu sexo sublinha a baixeza carnal do traidor (Fig. 39).

Mesmo a alma de um santo tão glorioso como Tomás de Aquino pode assumir, em imagem, uma surpreendente corporeidade, a ponto de, longe de se elevar de si como um corpo aéreo, ela necessita do apoio muito físico de São Pedro e de São Paulo para vencer a gravidade e chegar ao paraíso celeste (Fig. 40). Por que, então, a imagem insiste tanto na corporeidade aparente da alma – em oposição aos esforços teológicos daquele que se chama Doutor angélico? Não é impossível explicar na estrutura da lógica eclesial, que se dedica a explorar correspondências entre o espiritual e o corporal, e se mostra inclusive perfeitamente capaz de exprimir o espiritual através do material, contanto que esse rebaixamento seja finalmente justificado por uma dinâmica ascensional. Mas é necessário também observar que essa representação aparece em uma região da Itália Central então dominada pelos condes d'Aquino, descendentes dos pais de Tomás, que se apropriam de seu culto como um assunto de família. Aí, Tomás de Aquino é menos um erudito da Igreja universal do que um ente próximo, familiar, enraizado em

sua terra natal. Não se exclui que o peso dos interesses de seu parentesco e uma recuperação laica do santo tenha contribuído para “corporalizar” a alma de Tomás. A tendência a encarnar o espiritual aparece, portanto, ao mesmo tempo como um dos componentes da lógica do sistema eclesial, e como o resultado de uma conciliação com os interesses e representações dos laicos.

De um modo mais geral, a posição da aristocracia laica introduz um fator notável de tensão. Com certeza, uma vez passado o período de conflitos violentos, que concernem muito particularmente às regras do casamento, a ideologia clerical penetra e informa em grande parte o grupo nobiliário (cf. Parte I, capítulo II). A afirmação do *fin'amors* é um exemplo disso, cuja análise proposta por Anita Guerreau-Jalabert já evocamos. Reivindicação de uma arte refinada do amor, o *fin'amors* é um meio de se distinguir dos plebeus, condenados a amar vulgarmente. Mas, promovendo a sublimação do desejo e a suspensão (ao menos, temporária) da consumação sexual, reproduz ao seu modo os valores clericais. É, com efeito, por seu caráter mais elevado e mais espiritual que ele pode constituir um meio de distinção e de legitimação da aristocracia. Encontramos em ação, portanto, na literatura e na cultura cortesões, a lógica de articulação do espiritual e do corporal, e, sobretudo, o princípio de espiritualização das realidades corporais, próprias à ideologia clerical. Mas ainda que o *fin'amors* seja uma espiritualização do amor e que o ciclo do Graal confira um ideal espiritual à cavalaria, toda tensão com o clero não desaparece. Com efeito, a aristocracia retoma a regra de superioridade do espiritual sobre o carnal, mas a desvia em seu benefício e se afirma como uma encarnação de valores espirituais, independentemente da mediação dos clérigos.



Figura 39: A morte ignominiosa de Judas (fim do século XV, afresco de G. Canavesio, Notre-Dame des Fontaines, La Brigue).



Figura 40: A alma de Santo Tomás de Aquino sobe ao céu por Pedro e Paulo (cerca de 1420, afrescos de Santa Maria del Piano em Loreto Aprutino, Abruzzos).

Observações similares podem ser feitas a propósito das fadas, que aparecem na literatura cortês (Anita Guerreau-Jalabert). Associadas às florestas e aos espaços exteriores, elas se caracterizam por sua extraordinária beleza e poderes mágicos que as retiram das restrições espaçotemporais. Elas são ao mesmo tempo boas cristãs, que auxiliam na missa, e perfeitas damas cortesãs, amigas e parentes dos bravos cavaleiros. Trata-se, portanto, de personagens eminentemente positivas, que experimentam o ideal da aristocracia laica, organizando os preceitos eclesiais. Aí, ainda, encontramos a lógica de articulação do espiritual (especialmente, as virtudes e os poderes sobrenaturais) e do corporal (especialmente, a beleza física). De um modo geral, a cultura cortês não nega a superioridade dos valores espirituais proclamados pela Igreja, e se inscreve, portanto, no cerne das estruturas fundamentais da sociedade cristã. Mas ela contesta o poder eclesiástico, reformulando esses mesmos valores em seu benefício e apresentando um

espiritual que não é encarnado pelos clérigos, mas pelos próprios aristocratas ou pelas figuras imaginárias que a representam. Por intermédio da espiritualização desses objetivos e da constituição de uma forma própria de sobrenatural, a aristocracia promete a legitimidade de sua dominação e reivindica uma autonomia em relação ao clero.

De um modo geral, a instituição eclesial se afirma em meio a fortes tensões que a expõem a críticas de dois lados. De um lado, defronta-se periodicamente com correntes mais espirituais que ela não consegue ser. Ela deve, então, combater aqueles que ela joga para a heresia e trazer mais moderação àqueles que pode manter em seu seio. Mas, sempre, deve desconfiar daqueles que reivindicam um estado espiritual perfeitamente puro (e, que, em breve, com John Wyclif, pretendem favorecer a Igreja dos predestinados em detrimento da Igreja institucionalizada, encarnação do anticristo), sem mencionar aqueles que pretendem falar em nome do Espírito (como os discípulos radicais de Joaquim de Fiore). Se o devoto é inspirado diretamente pelo Espírito e se chega sozinho ao estado espiritual, para que, então, serve a Igreja? A instituição se funda em valores espirituais, mas espírito demais ameaça a instituição. Dizemos mais uma vez, essa se pensa como um *corpo espiritual*, quer dizer também como uma encarnação de valores espirituais. O risco inverso é o de uma atenuação ou de uma apropriação indevida da dualidade espiritual/corporal. Ele traz potencialmente um questionamento da posição *separada* à qual pretendem os clérigos, assim como de seu monopólio da mediação entre os humanos e Deus. Trata-se, portanto, de dois ataques inversos, mas que se encontram em sua contestação comum da instituição eclesial. Poderíamos mostrar apenas que a Igreja-instituição se funda sobre uma conjunção delicada do corporal e do espiritual, e, mais ainda, sobre uma dupla dinâmica, corretamente ordenada, de encarnação do espiritual e de espiritualização do corporal.

Uma eficácia crescente, mas cada vez mais forçada

A evolução das modalidades de articulação do espiritual e do carnal deve agora ser restituída com mais clareza. Com efeito, o modelo antropossocial fundado na *articulação hierarquizada de entidades separadas* é dotado de uma grande plasticidade e de uma notável capacidade dinâmica. De fato, convém precisar que vinculando as concepções medievais da pessoa ao princípio de uma dualidade não dualista, de modo algum buscamos encerrá-los em uma doutrina única: essa formulação abre, ao contrário, uma ampla gama de possibilidades e toda a história da antropologia medieval é a dos deslocamentos operados no interior desse largo campo. Esse processo abre seu caminho através de vários desvios e contradições. Nos primeiros séculos do cristianismo, os tons dualistas mais duros, muito em evidência em São Paulo, são impulsionados por uma lógica de ruptura com a sociedade romana. E depois, com outros, Agostinho promete uma transformação doutrinal radical, que impõe a mudança de *status* do cristianismo, de uma mensagem de ruptura a uma estreita associação com o império. Essa mutação se realiza em um duplo movimento. A nova teologia do pecado reduz o alcance do livre-arbítrio e rebaixa a natureza humana, tornando a instituição eclesial a mediação indispensável para se beneficiar da graça divina e obter a salvação. Ao mesmo tempo, à rejeição total da ordem carnal segue, certamente não sua reabilitação, mas, ao menos, sua integração na ordem legítima do mundo. A interpretação carnal da ressurreição dos corpos, imposta por Agostinho, é um indício notável, assim como sua leitura da vida no Éden, que admite o exercício de uma sexualidade paradisíaca antes da queda e contribui, assim, para dar um traço de legitimidade ao casamento humano. Esse giro mais corporal, assumido pela teologia ocidental, corresponde às necessidades de uma Igreja que se encarna e se envolve na organização da sociedade terrena. Com efeito, legitimar a existência da Igreja como instituição supõe fundar teologicamente o lugar dos corpos na obra divina. Toda a força do pensamento de Agostinho é de conseguir oferecer um espaço de

legitimidade aos corpos (isso contra os maniqueus), acentuando o peso do pecado e tornando mais árduo o esforço contra as ameaças da carne (isso contra os pelagianos). Não foi fácil sustentar os termos dessa contradição, uma vez que ela colocava Agostinho sob os fogos cruzados de adversários em posições inversas (os maniqueus o acusam de pelagianismo e reciprocamente). Ao menos é com Agostinho que se desencadeia, com tanta clareza quanto dificuldades, a lógica que permite salvar o corporal, espiritualizando-o.

Mesmo que essa lógica não seja renunciada, observamos durante a alta Idade Média, e em parte ainda até o século XII, uma presença massiva de concepções ascéticas e monásticas que valorizam a fuga do mundo. Os tons de inspiração neoplatônica e paulina podem ser muito pesados, como em Gregório o Grande, mesmo que sempre sejam bloqueados por um movimento antidualista cujo vigor parece tender a se reforçar. Se os teólogos carolíngios tornam mais produtiva a herança agostiniana e preparem muitos desenvolvimentos ulteriores, as transformações dos séculos XI-XIII levam ao seu esplendor a dinâmica de articulação do espiritual e do corporal. A refundação eclesial se esforça para fazer uma distinção franca do espiritual e do carnal, com o cuidado de liberar o primeiro do controle invasivo dos laicos. Mas ela se dedica, sobretudo, a articulá-los hierarquicamente, de onde uma superação do dualismo, conquistada muitas vezes às custas de um corpo a corpo textual ou figurativo com os enunciados paulinos. Já iniciado anteriormente, esse processo é consolidado nos séculos XII-XIII e atinge a sua expressão acabada em Tomás de Aquino. Se a Igreja desse período domina por meio de combates para separar o espiritual e o carnal, uma vez que esses dois princípios estejam claramente distinguidos e corretamente hierarquizados, torna-se possível aceitar e valorizar o princípio corporal, de onde vem uma nova atenção a Cristo encarnado e ao mundo criado. No início do século XIII, o *Cântico do Irmão Sol e de Todas as Criaturas* exalta a beleza dos astros e dos quatro elementos: “Louvado sê Tu, Senhor, com

todas as criaturas, especialmente monsenhor irmão Sol para que nos dê o dia, a luz; ele é belo, radiante, de um grande esplendor, e de ti, o Altíssimo, ele nos oferece o símbolo”. Como vemos, o louvor da criação permanece indissociável do louvor do Criador, e a natureza é valorizada apenas na medida em que permite aceder a Deus (lembramos também que a alegria singular de Francisco é inseparável da escolha da penitência mais extrema).

Uma dinâmica assim permite assumir até o amor terreno. Heloísa e Abelardo já o haviam tentado, após terem conhecido lamentáveis infortúnios. Por volta de 1130, a amante, a partir de então abadessa, escreve a seu amado de sempre, que se tornou monge após sua castração, que ele é “seu único depois de Cristo, seu único em Cristo”. O amor divino deve primar, mas, feito esse reconhecimento, o amor de uma pessoa pode ser assumido – não, certamente, sem dificuldades – até se confundir com o de Deus. Mais de um século e meio depois, Dante dá uma amplitude totalmente diferente a essa espiritualização do amor. Em *A divina comédia*, Beatriz, a mulher de carne e osso que ele amou, torna-se “uma figura ou uma encarnação da revelação”, que o guia no paraíso, na direção da visão de Deus (Eric Auerbach). Ademais, é notável que Virgílio lhe sirva inicialmente de guia, através do inferno e do purgatório. Poeta admirado, é a realização da “plenitude das perfeições deste mundo”, que conhecem, através dele, uma notável valorização. Contudo, esse se depara com um limite: Virgílio, que permaneceu pagão, apesar de suas premonições, deve abandonar Dante no limiar do reino celeste e cede, então, o lugar à beleza de Beatriz.

Todos esses traços não são o sinal de uma suposta laicização ou de uma autonomização da cultura profana, que leva à diminuição da influência dos valores cristãos. Eles marcam, ao contrário, uma etapa suplementar na dinâmica de articulação do espiritual e do corporal, capaz de assumir mais do que antes as realidades do mundo material. Assim, enquanto a Igreja romana se dá como a imagem de uma Jerusalém celeste fortificada se protegendo do secular, o gótico rende, pela dinâmica ascensional das

abóbadas e pela onipresença da luz, a uma espiritualização da arquitetura, que testemunha um grande reconhecimento do mundo e das aparências sensíveis dos corpos e da natureza. Se quisermos considerar o modelo antropossocial analisado anteriormente (cf. Il. 13) como um tipo de “ascensor simbólico”, podemos sugerir que esse prova sua eficácia na própria medida em que é capaz de erguer as cargas mais pesadas. É, assim, que ele permite uma melhor consideração do mundo terrestre, suscetível de satisfazer os laicos e respondendo, por vezes, à sua pressão, sem, no entanto, colocar em questão a preeminência dos valores espirituais, afirmada pelos clérigos. Essa lógica, que a concepção dos corpos gloriosos especialmente evidencia, demonstra que uma realidade material pode estar do lado espiritual: é o caso, em primeiro lugar, da própria Igreja, cujas posses são *spiritualia*.

A oposição do carnal e do espiritual é, portanto, dissociada da dualidade do corpo e da alma, pois é fundamentalmente relacional e dinâmica: é espiritual todo conjunto no qual o princípio espiritual exerce um governo firme sobre os corpos; é carnal toda articulação na qual essa dominação do espiritual não é respeitada. A ordem espiritual ocorre como a da Encarnação, que é sua matriz fundamental: a materialidade dos corpos não poderia ser negada, mas deve ser envolvida em um processo de espiritualização e de elevação que a torna positiva. Essa é a justificação da Igreja, instituição ostensivamente encarnada, que só poderia, contudo, reivindicar para si uma vocação espiritual. É assim que a Igreja pode ser definida como uma vasta máquina de espiritualizar o corporal: assumindo mais o secular e as realidades terrestres, estendendo sobre eles o império do princípio espiritual, ela demonstra que sua mecânica redentora tem mais eficácia do que nunca.

Dissemos que isso não ocorre sem contestações, especialmente da parte das tendências rigoristas presentes na Igreja ou rejeitadas na heresia. E quanto mais a dinâmica de integração do corporal se acentua, mais o risco

de crítica se amplia. Assim, a Igreja dos séculos XIV-XVI reforça seu controle sobre a sociedade, mas às custas de tensões crescentes que aumentam sua fragilidade e podem conduzir a rupturas violentas (como as reformas protestantes). E mais tarde, além do período tratado aqui, parece que as disjunções entre o carnal e o espiritual pouco a pouco prevalecem, até o momento em que o dualismo encontra em Descartes uma formulação radical, que pesou fortemente na consciência ocidental. Assim, é, sem dúvida, a Idade Média central, época da Igreja triunfante, que terá sido o período menos dualista da história do cristianismo, aquele que foi o melhor inclusive para experienciar a unidade da pessoa (que as concepções modernas nos restituem de outra maneira) – e isso porque esse modelo era, então, o mais pertinente para pensar o corpo social e eclesial, ao mesmo tempo nas suas hierarquias incisivas e em sua utopia comunitária.

Conclusão: as ambivalências da pessoa cristã

Mostrar que as representações medievais da pessoa são menos simples e menos dualistas do que se crê muitas vezes não atenua de modo algum sua diferença com as concepções não cristãs. Se, nas religiões politeístas em geral e, ainda, nas concepções tradicionais dos maias tzeltals, “a representação da pessoa mostra uma relação recíproca com o mundo e um destino compartilhado com outros entes” (Pedro Pitarch), essa dupla inter-relação com o meio e com o grupo se eclipsa no cristianismo em benefício de um vínculo privilegiado entre a alma e Deus. Não surpreende, portanto, que a concepção cristã da pessoa, unificada e individualizada por meio de sua relação com Deus, seja um dos aspectos que os clérigos tiveram mais dificuldade para impor, especialmente durante a evangelização do Novo Mundo. Essa relação entre a pessoa e o Deus cristão é, geralmente, considerada uma das vias pelas quais avança o processo da individualização cristã, de as *Confissões* de Agostinho, que se descobre como sujeito no sombrio espelho que Deus oferece à sua alma, até à generalização do

cuidado íntimo de si, que a Igreja impõe a partir do século XIII por meio da obrigação da confissão anual. Contudo, ainda que a autobiografia e o exame de consciência desenvolvam diversas formas de experiência de si, a ponto de fazer do “eu” o sujeito e o objeto de uma exploração quase sem fim, é certo que ainda não chegou o tempo de proclamar o nascimento do “indivíduo”. Com efeito, os cristãos não poderiam se pensar como princípio soberano desse conhecimento reflexivo e só podem se conhecer, através desse, como humanos criados à imagem de Deus e como pecadores que corrompem essa imagem na dissemelhança. A própria constituição da pessoa humana traz a marca desse selo divino, que exalta muito melhor cada “eu” que reconduz a Ele: se o corpo é a obra dos pais, a alma é obra de Deus; e se a teoria da infusão individualiza o momento em que cada alma é criada, é para lembrar melhor, nesse instante crucial, o papel determinante da Trindade. Aposto a cada ente, o selo divino reproduz indefinidamente o idêntico, de modo que a relação individualizadora entre a pessoa e Deus é profundamente ambígua: ela acentua o caráter impessoal de todas as almas, unidas por sua semelhança comum em Deus, e parece consolidar a afirmação da comunidade eclesial. Além disso, o vínculo entre a alma e Deus é amplamente mediatizado pelos clérigos, proclamados “médicos da alma” e especialistas necessários dessa relação.

De fato, seria muito difícil, na Idade Média, conceber a pessoa independentemente dos grupos e comunidades nas quais ela vive (parentesco carnal e espiritual, vínculos vassálicos, clãs e alianças, vizinhança, comunidade aldeã ou urbana, confraria, corporação e ofício, paróquia, ordem religiosa, Cristandade etc.). O banimento equivale a uma morte social, o que confirma que a pessoa não poderia existir – salvo exceções – fora da rede de relações tecida em torno dela. Como diz ainda Nicolau de Oresme, tradutor de Aristóteles no século XIV, “uma só pessoa não poderia viver sem a ajuda de uma multidão muito grande”. A afirmação do individual, da qual a arte do retrato e o nominalismo radical de

Guilherme de Occam parecem duas manifestações inovadoras no começo do século XIV (cf. capítulo VI), é, portanto, estritamente circunscrita pela manutenção durável das estruturas comunitárias e corporativas e pela afirmação do vínculo indispensável entre os indivíduos e seu ambiente social. Não é proibido, portanto, insistir de novo sobre a equivalência entre a pessoa cristã e a Igreja, não apenas porque a dualidade do corpo e da alma remete à separação dos clérigos e leigos, mas, sobretudo, porque a dinâmica de articulação que conduz à realização do corpo glorioso dos eleitos é a que anima toda a organização eclesial da sociedade.

Para terminar, é necessário sublinhar o impacto da redenção do corpo glorioso e da assunção divina dos humanos. Essa elevação da criatura ao seu Criador, do corpo de barro à virtude da alma, combina um duplo aspecto contraditório: ela eleva o mais baixo ao mais alto e parece transcender as dualidades hierárquicas, mas sob a condição expressa de que o mais baixo mostre obediência e submissão. A perspectiva dessa assunção pode parecer especialmente surpreendente porque a relação Deus/humanos se formula na Idade Média como uma relação entre *dominos* e *homo*, ou seja, os mesmos termos da relação de dominação entre o senhor feudal e seus dependentes. Convém, então, não nos esquecermos de que a união dos extremos deve se realizar na utopia do outro mundo, o que garante o respeito às preeminências terrenas, ao menos enquanto o milenarismo não vem precipitar o tempo. Fora de uma contestação assim, a relação de inversão que a doutrina estabelece entre este e o outro mundo envolve as hierarquias sociais no manto celeste da comunidade paradisíaca, e inscreve a dominação e o controle dos corpos terrenos na espera de um corpo celeste glorificado.

CAPÍTULO V

O PARENTESCO

Reprodução física e simbólica da Cristandade

Na Cristandade medieval, as relações entre os humanos (fossem ou não parentes), mas também as relações entre os humanos e as figuras divinas, ou entre as próprias figuras sobrenaturais, são em grande parte definidas como os vínculos de parentesco. Além das regras que, como em toda a sociedade, definem a filiação e regem as práticas da aliança, constatamos a onipresença do parentesco espiritual e divino. Mesmo que não permita dar conta da totalidade dos vínculos existentes na sociedade medieval, a rede dessas relações de parentesco desempenha um papel considerável na definição das relações sociais, bem como na representação das relações entre os humanos e as forças que regem o universo.

O fundamento desse sistema de representações é a instituição evangélica de uma paternidade em Deus. É Cristo, no Evangelho, que coloca a existência de um Pai nos céus, de quem é o filho e que, através dele, torna-se pai daqueles que o seguem. Esse é o sentido do *Pater Noster* (Mt 6,9-13) que Jesus ensina a seus discípulos, e que lembra, no centro de toda prece cristã, esse vínculo filial entre humanos e Deus. A afirmação de uma paternidade celeste tem, no próprio Evangelho, dois corolários explícitos. Em primeiro lugar, o parentesco carnal se encontra desvalorizado. O ato de fé é posto em concorrência com o vínculo de sangue, e deve prevalecer sobre eles: “aquele que vem a mim, se não odeia seu pai e sua mãe, não pode ser meu discípulo”

(Lc 14,26). Jesus mesmo dá o exemplo, recusando-se a reconhecer sua mãe e seus parentes que vêm ao seu encontro: “quem é minha mãe e quem são meus irmãos?” lança Ele; e mais tarde, apontando a seus discípulos: “Eis minha mãe e meus irmãos. Pois, quem quer que faça a vontade de meu Pai que está no céu, esse é um irmão, e uma irmã e uma mãe meus” (Mt 12,46-50). O segundo corolário se exprime aqui, como em muitas outras passagens: sendo todos filhos de Deus, os discípulos de Cristo são unidos entre si por um vínculo de fraternidade. É isso que se chamará a irmandade generalizada de todos os cristãos. Esses dois pontos, que permanecem fundamentais ao longo de toda a Idade Média, exprimem-se nos evangelhos com uma violência tão radical que a Igreja medieval não os poderá assumir totalmente, até porque a rejeição de Maria por seu filho não convém muito em uma sociedade onde o culto à Virgem adquiriu um lugar central. Um rebelde como Pasolini estará finalmente melhor situado para encontrar, nas imagens ardentes de seu *Evangelho segundo São Mateus*, toda a carga subversiva desse episódio.

Como é a época das conversões do paganismo ao cristianismo, a época dos primeiros Pais continua a opor radicalmente o parentesco celeste e o parentesco terreno. Tertuliano afirma que os cristãos são os mais livres: só eles não são obrigados à determinação da filiação carnal e podem *escolher* seu pai (no sentido de que podem escolher o Pai divino em contraposição ao pai humano). O mesmo ainda ocorre nas *Confissões* de Agostinho, que indica, no contexto de um batismo desejado, mas diferido: “Assim, já, acredito, e minha mãe acreditava, e toda a casa, com exceção de meu pai [...]. Minha mãe desejava apaixonadamente que vós me fôsseis um pai, meu Deus, em vez dele”. Trata-se, portanto, de passar da paternidade carnal à paternidade divina, por uma verdadeira substituição do pai terrestre pelo Pai celeste. Esse é, desde então, o modelo de toda conversão (do paganismo ao cristianismo, e mais tarde no cristianismo): desviar-se do pai carnal para ir em direção do Pai divino. Até Francisco de Assis, e depois dele, toda

mudança de estado religioso é pensada como uma conversão de parentesco (cf. Fig. 18).

Embora a configuração descrita possa parecer consubstancial ao cristianismo e aos seus evangelhos, não forma de modo algum um sistema estático. Na base de fundamentos escriturários, elabora-se na Idade Média uma construção complexa e ramificada, que deixa eclodir uma profusão de práticas, discursos e representações, por vezes até à exuberância. A importância e a complexidade crescentes das representações de parentesco durante a Idade Média sinalizam problemas sociais que se tornam particularmente intensos. Para dar conta deles, os trabalhos de Anita Guerreau-Jalabert, que sublinha o papel estruturante da oposição entre parentesco carnal e parentesco espiritual, constituem uma contribuição importante. Por “parentesco carnal” designa-se os vínculos de consanguinidade e de aliança matrimonial, classicamente estudados pela antropologia. Qualificá-la de “carnal” de modo algum pretende sugerir que esses vínculos provêm de dados puramente biológicos, pois o parentesco é sempre um fato socialmente elaborado. O parentesco carnal concerne aos vínculos definidos ao mesmo tempo pelas normas instituídas e pela existência postulada de um vínculo carnal; trata-se de vínculos que derivam de um exercício socialmente regulado da reprodução sexual. Só o chamamos carnal para dar conta das concepções medievais que o opunham a outra forma de parentesco, chamada espiritual. Por “parentesco espiritual” designaremos as relações entre indivíduos, ou entre humanos e figuras sobrenaturais, que são pensadas sob a forma do parentesco (aliança, filiação, irmandade), embora reivindiquem expressamente a ausência de todo vínculo carnal entre as pessoas envolvidas. Essa forma de parentesco é chamada “espiritual” porque transmite a vida não do corpo, mas da alma, e dá direito a uma herança não material, mas espiritual (a beatitude celeste). Enfim, acrescentaremos um terceiro nível, distinto, embora próximo, do parentesco espiritual: como esse, o “parentesco divino” exclui toda referência

ao exercício da reprodução sexuada, mas une dessa vez figuras divinas ou sobrenaturais.

O parentesco carnal e seu controle pela Igreja

A imposição de um modelo clerical do casamento

A Igreja, desde cedo, interessa-se pelas instituições familiares, para introduzir nelas alterações consideráveis, evidenciadas por Jack Goody. Duas fases testemunham tensões particularmente vivas. Nos séculos IV-V, enquanto a Igreja passa da perseguição ao *status* de instituição e o Império Romano se desagrega, a maior parte dos elementos-chave das estruturas antigas do parentesco periclita ou desaparece no Ocidente (especialmente, a adoção, o concubinato, o divórcio, o levirato). Ao contrário, novas práticas se desenvolvem, em particular o apadrinhamento, a partir do século VI, e o conjunto de relações associadas ao parentesco batismal. A concepção do casamento também é profundamente transformada. É necessário lembrar que, nos primeiros séculos do cristianismo, a ruptura evangélica com a moral judaica da fecundidade e, sobretudo, com a exigência natalista que tornava um dever dos cidadãos romanos darem filhos à cidade, conduz à desvalorização radical do casamento, ligado ao contrato sexual e, portanto, ao pecado: apenas a continência e a virgindade parecem, portanto, dignas de ser exaltadas. Só pode haver salvação na fuga do mundo e da sociedade, quer dizer, da família também. E mais tarde, tirando as consequências da mudança de *status* da Igreja, Agostinho inaugura um processo fundamental, que se estende sobre a longa duração do milênio medieval. Ele envolve, com efeito, o cristianismo em uma reabilitação ponderada do casamento, especialmente ao afirmar que esse foi instituído por Deus no paraíso terrestre entre Adão e Eva (quer dizer, antes do pecado original, no estado de inocência e de perfeição da humanidade, intencionado pelo Criador). Uma evolução assim inicia de maneira muito compreensível, uma vez que se impõe a necessidade de lidar com a organização terrena da sociedade e, em

primeiro lugar, de reproduzi-la fisicamente. Disso resulta uma concepção ambígua, na qual o casamento e a reprodução sexuada são ao mesmo tempo depreciados em relação à castidade, e ainda assim aceitos, sob a condição de serem controlados e associados a um vínculo espiritual. Isso conduz ao desenvolvimento de um modelo de casamento que impõe ao mesmo tempo monogamia, indissolubilidade (já afirmada em Mt 19,4-6) e uma exogamia muito mais forte do que em Roma, que, todavia, só é posta em prática progressivamente. Uma combinação assim conduz a um modelo de aliança inédito e extraordinariamente restritivo, que constitui provavelmente uma exceção histórica (Alain Guerreau). Ele está associado a uma primeira afirmação da posição da Igreja, até porque essas restrições resultam na multiplicação do número de casais sem descendência. Unidas aos obstáculos colocados ao recasamento de viúvos (em oposição ao antigo levirato que criava uma obrigação de recasamento com o irmão do falecido), elas transformam as modalidades de transmissão de herança e favorecem sua concentração em benefício da Igreja (Jack Goody). Mas além das vantagens materiais que a Igreja pode tirar dessas alterações, sua intervenção no domínio do parentesco lhe fornece uma poderosa vantagem no trabalho de conversão e de controle da sociedade.

Nos séculos XI-XII, a reestruturação da sociedade produz outro momento de tensão máxima. As regras da aliança são objeto de vários conflitos, que são muitas vezes ocasião para a Igreja manifestar sua força diante dos grandes laicos, como, por exemplo, durante a excomunhão do rei da França, Felipe I, em 1094 e 1095, acusado por Urbano II de bigamia e de incesto (Georges Duby). Esses termos apenas nomeiam (e condenam) de um ponto de vista eclesiástico as práticas aristocráticas do concubinato, do repúdio à esposa e ao recasamento, assim como a união entre parentes próximos, especialmente entre primos germanos. Esses usos eram correntes durante a alta Idade Média e não encontravam muita oposição. Como outros povos germânicos ou escandinavos, os francos praticavam, junto à aliança

principal, um casamento secundário (sem transferência de bens, mas formalizado), além do concubinato: Eginardo, o biógrafo de Carlos Magno, enumera, sem pestanejar, as quatro esposas e as cinco concubinas do imperador, e contabiliza os filhos nascidos de cada uma delas. Mesmo que a situação evolua do século IX ao XI, especialmente no que concerne à exigência monogâmica (ou, ao menos, suas aparências), os usos que a aristocracia considera lícitos com relação a suas próprias normas colidem frontalmente com o modelo clerical do casamento, que enaltece a indissolubilidade e atinge, então, seu nível máximo de exigência exogâmica.

Pedro Damião e o Papa Alexandre II, em um decretal de 1065, reiniciam, com efeito, vigorosamente a proibição da aliança até o sétimo nível canônico (quer dizer, segundo o modo de cálculo mais exigente, que conta as gerações até o ancestral comum das duas pessoas consideradas, e não segundo o cômputo romano que une as gerações avançando de uma geração à outra, passando pelo ancestral comum, o que dobra o número de níveis). Durante um século e meio, a Igreja exhibe essa regra, a despeito de seu caráter inaplicável. Ou, mais precisamente, diante de imperativos ao mesmo tempo tão rígidos quanto impraticáveis, as estratégias do clero são eminentemente seletivas, em função de seus interesses. Independentemente de proibir ou monetizar dispensas, a Igreja se coloca como censora da legitimidade dos casamentos na aristocracia – aspecto fundamental da organização da classe dominante, uma vez que determina a transmissão de bens e do poder sobre as pessoas. Nesse sentido, não é exagero dizer que o casamento é “a pedra angular da edificação social” (Georges Duby), e que a Igreja conseguiu, no término dos conflitos dos séculos XI-XII, garantir seu controle. Quanto aos dominados, a prática do casamento na estrutura estreita do universo de conhecimento (a comunidade e as aldeias vizinhas) não parece confrontar as regras determinadas pela Igreja, graças, sem dúvida, a uma estratégia coletiva tácita de esquecimento dos vínculos genealógicos, que permite evitar o bloqueio das transações matrimoniais. E mais tarde o IV Concílio

do Latrão restaura os limites da proibição matrimonial ao quarto nível canônico. Mas essa medida é, sem dúvida, menos uma marca de fraqueza da Igreja do que o sinal de seu triunfo: uma vez que o modelo clerical do casamento se impôs essencialmente, é possível mostrar mais moderação, abandonar uma arma de combate concebida para um período de conflito aberto e adotar uma norma mais moderada e mais realista.

Durante esse período, os clérigos se dedicam a reforçar e a impor aos fatos o modelo do casamento já precisado pelos teóricos carolíngios, quer dizer, uma concepção espiritualizada do vínculo matrimonial, limitando o exercício da sexualidade ao único objetivo da procriação e tornando o casal casto o ideal supremo. A estruturação da sexualidade matrimonial – sempre percebida com ambivalência, como uma realidade ao mesmo tempo necessária e perigosa – é garantida, especialmente, pelo número elevado de dias festivos durante os quais a atividade sexual é proscrita, e mesmo pela insistência nas atitudes e nas diversas posturas sexuais proibidas. Esse papel repressivo da Igreja é, todavia, contrabalançado pela reabilitação crescente do casamento, que conduz, por exemplo, Tomás de Aquino a considerar legítimo o prazer sexual. Mesmo que a condição seja que se manifeste na estrutura de uma união legítima e associada à preocupação com a procriação, é uma novidade notável com relação à condenação sem apelo do prazer físico nos autores anteriores. Um aspecto decisivo da reabilitação do casamento ocorre no século XII, quando esse, concebido como imagem da união mística de Cristo e da Igreja, encontra lugar em meio aos sete sacramentos. É o resultado de um longo processo e finalmente de uma inversão completa quanto à atitude dos primeiros cristãos em relação ao casamento. Ao mesmo tempo – enquanto antes o casamento constituía um ato privado de competência exclusiva das famílias –, o desenvolvimento da liturgia nupcial manifesta o esforço dos clérigos para intervirem no ritual da aliança através das bênçãos, especialmente, do quarto dos cônjuges, ou pela celebração do casamento diante da porta da igreja, na presença de um

sacerdote. Mas o sucesso dessas intervenções varia muito conforme as regiões; e, em todo caso, elas não são de modo algum necessárias. Segundo a norma canônica enunciada a partir do século IX e que prevalece definitivamente em meados do século XII, é antes de tudo o consentimento dos cônjuges que torna válida a união. A intervenção do sacerdote no ritual matrimonial só se tornará obrigatória após o Concílio de Trento.

O processo de estruturação do casamento dos laicos está associado a uma reafirmação do celibato dos sacerdotes, que é um dos objetivos da reforma da Igreja. Com certeza, o celibato clerical, enquanto norma constitutiva de um estado social (e não como simples ideal pessoal), começa a se afirmar no fim do século VI, mas sua realização efetiva ainda está longe de ser atingida no começo do século XI. Além de sua visão moral, permite, portanto, traçar uma delimitação radical entre clérigos e laicos, que é o objeto central da reorganização da sociedade instituída pela Igreja. Por um lado, os laicos são dedicados ao casamento e à reprodução corporal da Cristandade; por outro, os clérigos, caracterizados pelo celibato e pelo abandono dos vínculos depreciados da carne, tornam-se aptos a uma tarefa mais nobre: a reprodução espiritual da sociedade. Pelo prestígio que a renúncia à carne confere, eles se afirmam como os especialistas do sagrado, como os intermediários que reivindicam a exclusividade nas relações com o mundo divino: o liturgista Guilherme Durando, no fim do século XIII, qualifica-os explicitamente como “mediadores” entre os humanos e Deus.

Transmissão de patrimônios e reprodução feudal

Em inúmeras sociedades, o vínculo de filiação (ou de descendência) é transmitido apenas por um dos dois sexos: cada indivíduo pertence, portanto, seja ao grupo de parentesco de seu pai e seus ascendentes em linha masculina (sistema patrilinear), seja ao de sua mãe e seus ascendentes em linha feminina (sistema matrilinear). Assim, o mundo romano antigo apresenta traços notáveis de patrilinearidade. Esses desaparecem a partir da

alta Idade Média, em benefício de um sistema indiferenciado no qual o vínculo de descendência se transmite igualmente pelos dois sexos. Cada indivíduo possui, portanto, sua própria “parentela”, que engloba todos os consanguíneos de seu pai e os de sua mãe (sem contar os afins, parentes do conjunto). Esse sistema indiferenciado (ou cognático), que perdura até nossos dias, é característico de toda a Idade Média, mesmo que experimente algumas adaptações. A principal está ligada à reorganização da aristocracia e da sociedade feudal durante os séculos XI-XII.

A historiografia muitas vezes caracterizou esse movimento como um nascimento da “linhagem aristocrática” (mas o termo é pouco apropriado, pois designa, no vocabulário dos antropólogos, o grupo de descendência de um ancestral único, o que supõe um sistema patri ou matrilinear); evocamos também a passagem de uma organização horizontal, como a *Sippe* germânica da alta Idade Média – grupo familiar grande que exerce as solidariedades entre irmãos e primos – a uma organização vertical, que circunscreve o grupo familiar e enfatiza uma linhagem de transmissão genealógica de geração a geração. De fato, Anita Guerreau-Jalabert mostrou que não se trata de uma mudança de regras definindo a filiação (quer dizer, determinando para cada indivíduo as pessoas socialmente consideradas parentes), mas uma adaptação das representações e usos do parentesco à territorialização da nobreza, que se generaliza no início da Idade Média central. O que define desde então a aristocracia é o enraizamento em uma terra onde se exerce seu poder e que funda seu *status* social. A estratégia ideal de reprodução social consiste, portanto, em transmitir por herança de maneira indivisa essa terra e o poder sobre as pessoas associado a ela. Formam-se, assim, “topolinhagens”, cadeias de transmissão de geração a geração de um mesmo poder territorial. Em outras palavras, as linhagens de herdeiros de uma mesma terra e da função de dominação que lhe é vinculada. A noção de topolinhagem visa a exprimir a dependência das estruturas de parentesco com relação à organização espacial da sociedade

feudal e indica que a linhagem aristocrática “recebe sua substância, coerência e continuidade somente através da forma pela qual se insere em um território” (Anita Guerreau-Jalabert).

É nesse contexto que temos de reinterpretar os traços associados muitas vezes ao desenvolvimento de uma consciência dinástica. O mais explícito é a difusão, nos meios aristocráticos, de uma literatura considerada genealógica a partir de meados do século X e, sobretudo, durante os dois séculos seguintes. De fato, esses textos estão menos preocupados em construir uma verdadeira genealogia do que em estabelecer, para fins de legitimação, as modalidades de transmissão do poder detido por uma família condal ou senhorial, e, em particular, do castelo que está em seu centro. Portanto, são, principalmente, as “topolinhagens” que apresentam essa literatura, na qual, além disso, menciona-se parentes tanto em linha maternal como paternal (uma vez que, em razão da hipergamia dominante – casamento com uma mulher de posição superior –, a linhagem maternal é muitas vezes a mais prestigiosa). Em segundo lugar, durante o século XI, emerge um novo sistema antroponímico (um nome individual, seguido de um nome que expressa o pertencimento familiar). Para os aristocratas, esse último nome designa, sobretudo, o lugar, e inclusive o castelo, no qual se enraíza seu poder, modo muito claro de tornar manifesto o vínculo entre *status* social e vinculação espacial. Enfim, os brasões, que aparecem inicialmente nos estandartes e permitem identificar os combatentes, generalizam-se a partir de meados do século XII, sem jamais serem reservados à aristocracia. Comumente associadas ao princípio genealógico, podem, com certeza, exprimir um vínculo de descendência, mas dão lugar igualmente, pelo jogo de múltiplas combinações, a relações horizontais atreladas pelo casamento, pela vassalagem ou outras formas de aliança.

Uma transformação importante, não sem relação com a emergência das topolinhagens, diz respeito às regras de transmissão de bens. Enquanto a divisão igualitária de heranças prevalecia durante a alta Idade Média, a

espacialidade do poder aristocrático incita a transmitir por herança a uma única pessoa a entidade territorial na qual se enraíza o *status* de uma linhagem. Embora de maneira demasiadamente lenta e parcial para frear a fragmentação dos poderes senhoriais, a indivisão sucessorial se desenvolve pouco a pouco, sob diferentes formas, das quais o direito de primogenitura é a mais usual. Seu desenvolvimento durante os séculos XI-XII é claro e, mesmo que inúmeras regiões do Ocidente não recorram a ele, foi suficientemente assimilado ao sistema feudal para ser violentamente questionado durante seu colapso (o que confirma o Código Napoleão). A transmissão privilegiada da herança tende a fazer muitos grupos de excluídos entre os descendentes: as filhas, os cadetes e os ilegítimos. Suas situações são, porém, muito distintas.

As filhas são muito menos excluídas da herança do que comumente se crê. Se a preferência é pela transmissão em linha direta em vez de lateral, na ausência de um descendente masculino a sucessão se fará mais comumente em benefício de uma filha do que de um irmão ou de um sobrinho. Não é raro, portanto, que uma mulher assuma a responsabilidade de um senhorio, de um condado, e mesmo de um reino (como Isabel de Castela). Com certeza, a hierarquia dos sexos e a importância dos valores guerreiros na aristocracia são tais que se valoriza sempre mais a possibilidade de um herdeiro masculino, tendência que se reforça durante a Idade Média (no caso do reino da França, a regra de transmissão da coroa em linhagem exclusivamente masculina é forjada de maneira circunstancial, a partir de 1328, para afastar as pretensões inglesas). Além disso, a partir da alta Idade Média, as filhas recebem de seus pais um dote, no momento do casamento. Com certeza, o dote exclui do direito à herança e, nesse sentido, sua generalização contribui para a concentração da parte principal do patrimônio nas mãos de um único herdeiro. Contudo, mesmo quando é convertido em dinheiro, o dote está longe de ser desprezável (pode atingir uma parte importante dos bens familiares, sobretudo a partir do século

XIII). Além disso, podemos seguir os antropólogos que consideram o dote uma participação antecipada das filhas na herança. O dote pode, assim, ser considerado uma das modalidades da “transferência divergente”, instituição capital no conjunto das sociedades da Eurásia (por oposição à África), “em virtude da qual as transferências se efetuam em benefício tanto das filhas quanto dos filhos” (Jack Goody). E, bem como indica o mesmo autor, “a transferência divergente de bens tanto às mulheres quanto aos homens é acompanhada de uma série de mecanismos de continuidade” que visam a garantir a coerência no uso dos recursos familiares: é o que ilustra perfeitamente a formação feudal das topolinhasagens.

À medida que a primogenitura ganha terreno, a situação dos cadetes se torna menos invejável do que a das filhas. Mesmo que se lhes conceda comumente uma compensação monetária e se sua exclusão da herança diminua em certos períodos, os cadetes são geralmente como que separados do tronco familiar. Isso é muito claro quando são, desde a infância, oferecidos como oblatos a um mosteiro, ou quando, mais tarde, entram na Igreja. É provável que a situação desvantajosa dos mais jovens, excluídos dos interesses materiais de seu parentesco, prepara e dá mais força ainda à *conversão* e à ruptura com o parentesco que supõe a integração ao clero. Junto aos efeitos da redistribuição dos cargos episcopais em benefício da pequena e média aristocracia, isso ajuda a compreender por que, a despeito de uma mesma origem social, as conivências entre o alto clero e a elite laica são finalmente menos marcadas do que a afirmação, face a essa última, dos interesses e valores próprios da Igreja. Quanto aos cadetes que permanecem laicos, lançam-se em busca de aventura. Roberto Guiscardo e o Rei Rogério da Sicília, que retomaram dos muçulmanos a Itália do Sul e a Sicília, são os exemplos típicos de cadetes privados de bens próprios que chegaram à mais alta glória. Mais geralmente, Robert Moore sublinhou o papel decisivo dos cadetes nas iniciativas que caracterizam a expansão da Europa, na Península Ibérica e na Terra Santa – e, deveríamos acrescentar, até na conquista da

América. Desvantagem individual, a exclusão dos cadetes parece, portanto, um fator de dinamismo social, pela proeza combativa e a audácia conquistadora às quais ela obriga aquele que deve adquirir por si a alta posição social que seu nascimento lhe atribui ao mesmo tempo em que lhes nega, ou ainda porque garante à Igreja inúmeros novatos, provenientes da elite da sociedade e, contudo, predispostos a adotar os interesses de outro tipo de parentesco.

Enfim, durante a alta Idade Média, as crianças ilegítimas, especialmente provenientes de uniões com concubinas, são muitas vezes associadas à herança da mesma forma que as crianças legítimas: Carlos Martel é um bastardo, assim como Bernardo, neto de Carlos Magno e rei da Itália em 811; ainda em meados do século XI, a mesma situação não cria obstáculo algum a Guilherme o Conquistador, quando acede ao trono da Inglaterra. Mas, a partir do século XII e mais ainda do século XIII, a situação das crianças ilegítimas se degrada sensivelmente. Mesmo que encontremos muitas exceções à regra, são geralmente excluídas da herança e sofrem de maneira crescente desprezo e regras discriminatórias (especialmente a proibição de ingressar no sacerdócio). É uma consequência lógica da imposição do modelo clerical do casamento, que condena com virulência o adultério e o concubinato, e só reconhece vínculo legítimo na estrutura da união matrimonial. Mas, aqui, as normas clericais vêm consolidar os interesses aristocráticos, excluindo uma categoria possível de herdeiros: de um certo modo, a estigmatização crescente de bastardos acompanha a territorialização da aristocracia (Robert Moore). De um modo mais geral, podemos nos perguntar se o modelo clerical do casamento, por contrário que pudesse parecer em um primeiro momento aos costumes da aristocracia, não serviu os interesses dessa como classe. A oposição firme à endogamia, ao concubinato e ao repúdio enfrentava, sem dúvida, a preocupação em ficar sem descendentes; mas a afirmação do casamento monogâmico e indissolúvel, assim como a desqualificação das crianças

ilegítimas, limitavam o número de herdeiros potenciais e facilitavam uma melhor gestão dos patrimônios e, portanto, uma maior solidez das topolinhas. Sem dúvida, incômodas, visto que a aristocracia não estava inteiramente livre de suas formas de organização anteriores, essas regras, individualmente fastidiosas, favoreciam as novas estruturas de dominação fundadas no encelulamento dos dominados e na territorialização dos dominantes, em um tempo de desenvolvimento produtivo e demográfico.

De um modo geral, a intervenção da Igreja é mais restritiva e decisiva no que concerne às regras da aliança, enquanto o sistema de filiação parece um problema menos marcado, mesmo que sofra o contragolpe da generalização do modelo clerical do casamento. Dessa maneira, o clero pretende assenhorear-se da reprodução física da sociedade, intervindo de maneira determinante na organização da classe aristocrática, sua rival e sua cúmplice no trabalho de dominação social. Mas, ainda que o clero regule a prática de vínculos dos quais está excluído, o parentesco espiritual é mais essencial ainda para definir seu próprio lugar e a preeminência que reivindica.

A sociedade cristã como rede de parentesco espiritual

Não poderíamos estudar as estruturas medievais do parentesco sem insistir, seguindo Anita Guerreau-Jalabert, sobre a importância dos vínculos de parentesco espiritual, que constituem um de seus aspectos mais originais.

Parentesco batismal, paternidade de Deus e maternidade da Igreja

Uma parte essencial desses vínculos se estabelece por meio do batismo. Além de sua função de purificação, indispensável para aceder à salvação pessoal, esse rito fundamental marca o verdadeiro nascimento social do indivíduo. É o momento em que recebe seu nome e se torna membro da comunidade dos fiéis. Sem batismo não há identidade, existência neste mundo nem a salvação no outro mundo. É quando se instituem os vínculos mais ativos de parentesco espiritual, que são o apadrinhamento e compadrio

(que une os pais carnavais e os pais espirituais). Portanto, a responsabilidade do nascimento físico da criança, em virtude da qual a falta original lhe é transmitida, os pais carnavais são, na Idade Média – e contrariamente ao ritual ainda praticado até o século V, antes da instituição do apadrinhamento –, rigorosamente excluídos do rito batismal, que garante seu nascimento social e sua regeneração na graça. Eles devem, nessa ocasião, ceder o lugar aos pais espirituais, padrinhos e madrinhas, que sustentam a criança acima das fontes batismais, pronunciam as falas rituais em seu lugar, dão-lhe seu nome e se responsabilizam por sua educação cristã. Essa substituição dos pais carnavais pelos pais espirituais durante o batismo, que manifesta a indignidade daqueles para participarem da parte mais nobre da reprodução dos membros da comunidade, torna aparente a todos a preeminência do parentesco espiritual e a desvalorização de seu parentesco carnal.

O papel do padrinho na educação religiosa da criança é muitas vezes teórico, em conformidade aos princípios que prescrevem sua intervenção unicamente em caso de falha dos pais. Ademais, em certos meios, os pais parecem buscar menos os padrinhos para seus filhos do que os compadres para si, como resulta dos estudos de Christiane Klapisch-Zuber. O compadrio permite, com efeito, estabelecer uma relação horizontal, concebida em termos de amizade e fraternidade, ampliando o círculo de aliados e suscetível de aplacar tensões sociais ou políticas. Já no século VI, os reis merovíngios utilizam o compadrio para pôr fim às suas lutas fratricidas e para restaurar relações pacíficas entre si. Em outros contextos, o compadrio conserva uma dimensão mais vertical e se sobrepõe a relações de clientelismo, por exemplo na Florença do fim da Idade Média: ter como compadre um negociante rico é ao mesmo tempo se beneficiar de sua proteção e se integrar à sua clientela política e econômica. Em um caso como no outro, o parentesco espiritual se beneficiou de um favor assim em meio aos laicos, sem dúvida, porque permitia multiplicar os vínculos de solidariedade e fortalecê-los por um caráter sacralizado. No entanto, não

poderíamos subestimar a importância do apadrinhamento em razão de seu papel no ritual batismal e de seu lugar eminente na economia real do sistema de parentesco. É o que confirma o desenvolvimento das interdições matrimoniais devido ao parentesco espiritual. Se as proibições principais – entre padrinho e afilhada, madrinha e afilhado, compadre e comadre – são estabelecidas desde o Código de Justiniano, em 530, ou pouco depois, outras são acrescidas no Ocidente no século XII (assim, entre o afilhado e a filha ou entre a afilhada e o filho de uma mesma pessoa; entre todos aqueles que o compadrio une). Como para o parentesco carnal, é a época na qual a Igreja enuncia as regras mais restritivas, a fim de reforçar sua posição de árbitra das práticas matrimoniais.

É também pelo batismo que se estabelece a filiação dos humanos em relação a Deus. A criança, nascida de seus pais no pecado original, renasce da água lustral como filha de Deus. Ela *se torna*, portanto, filha de Deus, o que não era em virtude de seu nascimento: o batismo é uma adoção divina. Com efeito, as concepções medievais fazem da paternidade de Deus não uma característica de todos os humanos, mas um privilégio unicamente dos batizados. Com certeza, Deus criou todos os humanos à sua imagem e semelhança (Gn 1,26), mas não é em virtude dessa relação que eles são seus filhos, uma vez que essa semelhança, pervertida pelo pecado original, só pode ser restaurada pelo batismo. Assim, a paternidade de Deus não define a humanidade inteira: historicamente inaugurada pela Encarnação do Filho e transmitida a cada um pelo batismo, marca o *status* específico dos cristãos e os distingue dos outros humanos, excluídos da graça e da salvação.

Pelo batismo, os cristãos também se tornam filhos da Mãe-Igreja. Essa figura, que de modo algum desempenha esse papel no Novo Testamento, vê sua importância se ampliar na medida em que a instituição eclesial se afirma. Ela não cessa de explorar a ambiguidade que lhe confere a noção de *ecclesia*, tomada em sua acepção original de comunidade de todos os cristãos e a tendência ulterior que a identifica com seus membros clericais

(cf. Parte I, capítulo III). Mesmo que a segunda prevaleça a partir do século IX e mais ainda do século XI, a primeira jamais desaparece totalmente. Na época que nos ocupa, a Mãe-Igreja é a personificação da instituição ou da comunidade, fazendo essa indefinição atuar em benefício da primeira. A maternidade da Igreja aparece, portanto, como o equivalente feminino da paternidade de Deus, tão importante quanto o último. Agostinho já indica: “a Igreja é uma mãe para nós. É dela e do Pai que espiritualmente nascemos” e, sublinhando ainda mais seu caráter indissociável: “ninguém poderá encontrar junto a Deus um acolhimento paternal se despreza sua mãe, a Igreja”. Como Deus é Pai, a Igreja é verdadeiramente Mãe, porque dá nascimento aos cristãos no batismo. As fontes batismais são o órgão desse parto, e Agostinho, seguido pela tradição patrística e litúrgica, qualifica-as de “útero da Mãe-Igreja”. A inscrição do batistério de Latrão, em cerca de 440, precisa que suas águas são fecundadas pelo Espírito, de modo que “a Mãe-Igreja dá à luz em suas águas o fruto virginal que ela concebeu pelo sopro de Deus”. Esses enunciados reproduzem a procriação carnal, a fim de melhor espiritualizá-la: isso porque o batismo deve ser concebido como um verdadeiro parto espiritual. Atribui-se também à Igreja uma função nutridora, que reforça seu *status* maternal. Como indica Clemente de Alexandria, a Igreja “atrai a ela suas crianças pequenas e as amamenta com um leite sagrado, o Logos dos bebês”. E se as imagens figuram por vezes essa relação, mostrando a Igreja oferecendo seus seios aos fiéis (Fig. 41), é porque ela os nutre transmitindo o princípio divino que permite crescer na fé por meio do ensinamento da Palavra e do dom da Eucaristia, nutrição espiritual e pão da vida. Enfim, a função maternal da Igreja se declina em múltiplos temas que a descrevem como uma mãe que dispensa cuidados e amor a seus filhos. Segundo São Bernardo, por exemplo, a Igreja “cuida” dos fiéis e os protege sob sua asa.



Figura 41: A Mãe-Igreja amamentando os fiéis (1150-1170; desenho após os *Comentários dos evangelhos* por São Jerônimo, Engelsberg, Stiftsbibliothek, ms. 48, f. 103 v.).

A paternidade dos clérigos: um princípio hierárquico

Definir a posição do clero na rede não é fácil, em razão da diversidade de *status* em seu seio (posições hierárquicas; ordens menores/maiores; seculares/regulares; tradicionais/novos) e situações que se inscrevem na fronteira que separa clérigos e leigos (clérigos tonsurados, mas não

ordenados, convertidos, doados e membros de terceiras ordens). Mas, como vimos, a divisão entre clérigos e laicos, calorosamente defendida, permanece socialmente determinante. Relacionaremos, portanto, as análises seguintes aos indivíduos cujo pertencimento ao clero se torna manifesto pela realização de um ritual – ordenação, adoção de hábito ou votos – e por um modo de vida discriminante – essencialmente o celibato (ademais, é o surgimento, no século III, de um rito de ordenação que confere um papel exclusivo na celebração da Eucaristia, que constitui a origem da separação entre clérigos e laicos).

Como os outros cristãos, os clérigos são filhos de Deus e da Igreja. Sua função lhes confere, contudo, uma posição específica na rede de parentesco: eles também são pais. É por meio do sacramento batismal que o *status* paternal do sacerdote se manifesta mais claramente. Ele representa, portanto, o papel de representante de Deus sobre a Terra; ou, mais precisamente, permite a realização do parto por Deus e pela Igreja, em virtude de seu *status* de substituto de Deus e membro da Igreja-instituição. Com certeza, a paternidade dos sacerdotes não poderia aspirar à mesma dignidade que a de Deus, mas é, apesar disso, o agente indispensável à sua propagação (o papel eminentemente ativo do sacerdote é sublinhado pela evolução da liturgia batismal, uma vez que, no Ocidente, a fórmula “eu te batizo” suplanta a antiga forma passiva, mantida em Bizâncio, pela qual o celebrante anuncia que a fiel “*é batizada* em nome de Deus”). Únicos habilitados a conferir os sacramentos, os sacerdotes são, na sociedade medieval, os mediadores necessários do parentesco divino. É por intermédio deles que se instaura, para os cristãos, a paternidade de Deus e a maternidade da Igreja.

Os títulos que os clérigos sustentam manifestam claramente essa paternidade: abade (de “*abbas*”, pai), e, sobretudo, papa (*papa*, *papatus*, termos utilizados por todos os bispos, e mais tarde reservados unicamente ao pontífice romano a partir do século XI). Este modo de se dirigir aos

clérigos é onipresente: *pater*, meu pai... Além disso, a relação de paternidade não exprime somente a dualidade entre clérigos e laicos, mas também as hierarquias no clero, como recordam a posição do abade na liderança de seu mosteiro e a do papa no topo da instituição eclesial. Do mesmo modo, os vínculos de dependência entre estabelecimentos monásticos podem ser concebidos como relações de filiação espiritual, por exemplo, quando se evoca a “descendência de Clairvaux” ou de outras abadias cistercianas. São igualmente os vínculos de parentesco espiritual que exibem, no século XV, as árvores monásticas, erguendo-se do flanco de um fundador da ordem, como São Bento ou São Domênico, e cujos ramos abrigam a multidão de seus discípulos: ainda que essas representações se assemelhem bastante à árvore de Jessé e às primeiras imagens da genealogia familiar sob a forma de árvore, é claro que não mostram de modo algum o parentesco carnal do santo, mas exprimem a amplitude de sua fecundidade espiritual por intermédio da exuberância da árvore que ele origina (esse tipo de figuração atravessa o Atlântico na época colonial e aparece, especialmente em Santo Domingo de Oaxaca, no México). Enfim, se a posição paternal dos clérigos é contestada pelas heresias e, por vezes, pela pressão dos laicos, ela experiencia uma evolução também no interior da própria Igreja. Assim, os membros das ordens mendicantes se fazem chamar “frades” (*frater*, *fratello*, *fray*), inclusive pelos laicos, sinal de uma inflexão menos hierárquica, rapidamente tomada e atenuada. Mas, a despeito dessas nuances e evoluções, a dualidade pais/filhos recupera, essencialmente, a dualidade clérigos/laicos. Ela não só exprime a hierarquia estabelecida entre eles como também constitui uma justificação importante dela. A paternidade espiritual dos clérigos é o enunciado e a garantia de sua autoridade, uma vez que ela se articula à prática do celibato. Como vimos, o clero se exclui dos vínculos do parentesco carnal, e é por essa renúncia que adquire a faculdade de se tornar espiritualmente pai. Agostinho, apresentando um novo bispo ao povo, já afirma: “ele não quis ter filhos segundo a carne, a fim de tê-los segundo o

espírito”. Uma configuração assim (retrato do parentesco carnal/posição de pai espiritual) funda a dominação social do clero em uma dupla hierarquia (espiritual/carnal; pai/filho).

A posição do clero parece igualmente caracterizada por outro traço específico: uma união matrimonial espiritual. Assim, as monjas são as “noivas de Cristo”, e o bispo desposa sua Igreja (quer dizer, sua diocese), em um ritual marcado pela entrega do anel. Como o bispo é também filho da Igreja, da mesma forma que todos os batizados, a conjunção de uma relação de filiação e de uma aliança matrimonial pode levar a falar, aqui, de “incesto simbólico” e a definir essa infração como um distanciamento sacralizante, que justifica a posição dominante do clero (Anita Guerreau-Jalabert). No entanto, o casamento com a Igreja concerne apenas aos bispos (e, sobretudo, ao papa, que é o único a desposar a Igreja universal). Além disso, esse ritual, que se esboça a partir do século IX e se afirma no século XII não é o fundamento do poder espiritual do bispo, recebido pela imposição de mãos ou unção, símbolos da efusão do Espírito. Essa relação de aliança não parece, portanto, desempenhar um papel determinante na definição do *status* do clero, mas constitui, em vez disso, um caráter suplementar, próprio ao topo da hierarquia eclesiástica. O essencial, para definir o clero como um grupo dominante em uma sociedade dual, seria muito mais o duplo caráter do celibato e da paternidade espiritual. Aí encontra-se o distanciamento sacralizante que distingue os clérigos, associando renúncia e poder simbólico.

Irmandade de todos os cristãos e desenvolvimento de confrarias

Outra relação de parentesco espiritual concerne a todos os batizados: sendo filhos de Deus e da Igreja, os cristãos são irmãos entre si. Essa irmandade generalizada é, também, instituída pelo batismo, de modo que caracteriza os membros da Cristandade e traça uma linha de separação que exclui os outros humanos. Poderoso vetor de unidade da Cristandade e de

concordia social, essa relação é comumente invocada pelos clérigos, em particular, quando é necessário aplacar os conflitos e pregar a reconciliação. Com certeza, sobre a Terra, esse vínculo permanece amplamente virtual, ineficaz. Desaparece, muitas vezes impotente, diante da lógica das dominações sociais e das regras familiares. A irmandade generalizada dos cristãos é um horizonte em parte inacessível neste mundo, cuja plena realização é postergada ao outro.

Certos vínculos sociais são, todavia, suscetíveis de ativar essa irmandade latente. O pertencimento à Igreja dos clérigos, a despeito das hierarquias que a estruturam, torna esse vínculo mais ativo, muito particularmente em uma comunidade monástica. Esse pode se estender aos leigos que, por suas doações, especialmente a Cluny, são integrados à *família* monástica, ou, ao menos, são associados a ela em suas preces. O compadrio é, igualmente, uma maneira de tornar eficaz a irmandade de todos os batizados. A prática das esmolas aos pobres, diretamente ou por intermédio da Igreja, é outra manifestação, eminentemente característica da sociedade medieval. Enfim, o desenvolvimento das confrarias, a partir do século XII e, sobretudo, do XIII, permite estender a consciência prática dessa fraternidade. Trata-se, aí, de um fenômeno de grande amplitude, no âmbito da Cristandade, tanto no campo como nas cidades (e que está destinado a se prolongar no Novo Mundo, sob formas parcialmente originais). Conforme os lugares e épocas, as confrarias podem assumir formas diferentes, privilegiando ora o aspecto devocional, ora a organização corporativa de uma ocupação ou de um grupo profissional. Todos têm, contudo, importantes pontos em comum. São as associações de ajuda mútua e de devoção, livremente estabelecidas, que se dedicam a tornar ativos os vínculos de amor fraternal entre seus membros. Seu próprio nome (*confraternitas*, em latim, *hermandad*, em castelhano) e o de “confrades”, dado a seus participantes, indicam bem que se fundam na noção de irmandade espiritual ampliada, característica das concepções cristãs do parentesco.

A unidade dos confrades se manifesta pela devoção comum ao protetor do grupo, um santo patrono ou a Virgem (cf. Fig. 24), por meio de formas de solidariedade concreta, especialmente os cuidados com os funerais e a prece coletiva para os membros falecidos, ou ainda por meio de atividades ritualizadas, como o banquete anual onde, em torno da refeição compartilhada, realiza-se simbolicamente a unidade da corporação. A instituição das confrarias permitiu, assim, uma organização parcialmente autônoma dos laicos, embora sempre sob o olhar vigilante dos clérigos. Ela é, sobretudo, um instrumento eficaz de integração dos laicos em estruturas sociais e ideológicas desenhadas pela Igreja. Meios poderosos de integração, as confrarias duplicam muitas vezes as *estruturas* paroquiais e são inteiramente fundadas nas regras do parentesco espiritual cuja elaboração e controle incumbem à Igreja. De um modo geral, a irmandade generalizada dos cristãos aparece como uma forma ideal, mas não realizada, do parentesco espiritual. A comunidade ritual do batismo lhe confere uma existência objetiva, que reitera a participação no sacramento eucarístico; mas o vínculo de amor espiritual que deveria caracterizá-la não consegue se manifestar plenamente. Por outro lado, o pertencimento a uma confraria cria um círculo de parentesco espiritual, tornado efetivo por ritos próprios e formas de ajuda mútua. A confraria é – para retomar uma noção de Pierre Bourdieu – a parte prática, “mantida em funcionamento”, a irmandade espiritual de todos os batizados.

Se considerarmos, agora, o conjunto das relações espirituais mencionadas aqui, veremos que a conjunção do parentesco carnal e do parentesco espiritual envolve alguns paradoxos aparentes. Agostinho observa que o filho que acede ao episcopado se torna *pai de seu pai*, enunciado paradoxal que reside no fato de que o vínculo espiritual inverte o vínculo carnal. Ilustrando outro caso concreto, Agostinho sublinha que seus próprios pais carnis se tornaram seus irmãos espirituais (“aqueles que foram meus pais, e meus irmãos em vós, nosso Pai, e na Igreja Católica, nossa mãe”). Dessa vez,

o vínculo espiritual não inverte o vínculo carnal, mas igualiza uma relação hierárquica. O parentesco espiritual projeta no horizonte um vínculo de natureza vertical. Assim, a sobreposição dos vínculos espirituais aos vínculos carnis, por pivotamento ou reversão, aparece como um instrumento eficaz de manipulação do parentesco. Enfim, o alcance simbólico desses vínculos é considerável, uma vez que contribuem para definir a armação ideológica da sociedade. A irmandade de todos os cristãos enuncia a unidade da Cristandade, enquanto a paternidade espiritual dos clérigos funda a dualidade hierárquica que, nesse conjunto unificado, separa-os dos laicos.

O parentesco divino, ponto focal do sistema

No próprio centro do dogma, quer dizer, das representações que fundam a visão do mundo e a organização da sociedade cristã, estabelece-se um novelo particularmente denso de relações de parentesco. Um vínculo de parentesco se inscreve, com efeito, entre as duas primeiras pessoas da Trindade, o Pai e o Filho. A questão da paternidade se aloja, portanto, no centro da definição do Deus cristão, mesmo que o *status* do Espírito Santo convide a sublinhar que tudo, nesse sistema, não é pensado em termos de parentesco (assemelhado à efusão da graça e da inspiração divinas, o Espírito Santo é o agente de uma expansão do amor entre os humanos e Deus e entre si; é uma força de conjunção e de concórdia, tanto entre as criaturas como na Trindade da qual garante a coesão, uma vez que Tomás de Aquino qualifica explicitamente o Espírito de “nó do Pai e do Filho”).

O Filho igual ao Pai: os paradoxos da Trindade

A natureza da filiação do Pai ao Filho constitui um dos problemas principais das controvérsias trinitárias. Enquanto Ário (256-336), sacerdote em Alexandria no começo do século IV, nega a divindade plena de Cristo e reconhece o Pai como o único Deus verdadeiro, a ortodoxia, que se forma

em reação ao arianismo, deve conceber um vínculo entre o Pai e o Filho que seja uma filiação verdadeira e que garanta, contudo, sua igual divindade. Decisivo, o Concílio de Niceia, em 325, seguido pelos outros concílios ecumênicos do século IV, proclama o Credo trinitário, em virtude do qual o Filho é considerado “verdadeiro Deus do verdadeiro Deus, consubstancial ao Pai, engendrado e não criado” (enquanto o anátema é lançado sobre aqueles que afirmam “antes de ser engendrado, não existia” ou “o Filho de Deus nasceu”). O Filho deve, com efeito, ser engendrado, pois se não, Ele não será filho; mas não pode ser criado, do contrário seria uma criatura e não divino da mesma forma que o Criador. A diferenciação entre criação e engendramento é, portanto, decisiva para manter unido o que os contestadores arianos – da mesma forma que os pagãos e os judeus – consideram inconciliável (a possibilidade de conceber Cristo como Filho e ao mesmo tempo totalmente igual ao Pai).

Uma relação de paternidade, fundada no engendramento, inscreve-se, assim, no núcleo divino, entre as figuras da Trindade, diferentes por suas pessoas, mas iguais por sua essência, a ponto de ninguém poder se vangloriar de qualquer preeminência que seja. Entre o Pai e o Filho existe ao mesmo tempo filiação verdadeira e perfeita igualdade. Ou seja, uma equação “Pai = Filho”, na qual a igualdade é ao mesmo tempo hierárquica e essencial, mas sem, no entanto, supor uma identidade das pessoas. O dogma trinitário produz, assim, o modelo de uma relação paradoxal, em total contradição com os caracteres da filiação na ordem carnal, uma vez que igualiza uma relação que é normalmente hierárquica. Mais precisamente, esse modelo nega o que define neste mundo a filiação, quer dizer, seu caráter *ordenado*. Na espécie humana, composta de entes mortais, essa relação supõe uma ordem, uma sucessão de gerações. Ao contrário, o parentesco trinitário, que une pessoas divinas eternas, caracteriza-se por um modelo de filiação sem relação a gerações e sem subordinação.

O dogma trinitário é um paradoxo insustentável (tanto no que concerne à união da filiação e da igualdade como pela delicada conciliação do “um” e do “três”). Desde o início, é diante de dois perigos opostos que a ortodoxia teve de se definir: por um lado, o arianismo, que admite somente a divindade do Pai e nega a do Filho; por outro, o sabelianismo ou o priscilianismo dos séculos II e IV, acusados de confundir o Pai, o Filho e o Espírito em uma única pessoa. Por caminhos inversos, tende-se, em ambos os casos, a retornar a um monoteísmo estrito, quando a ortodoxia busca seu caminho entre as dificuldades, para fundar o paradoxo de um Deus único em três pessoas (um, essencialmente, e trino por sua diversidade de pessoas). Como vimos, as acusações de heresia não tardam a reaparecer, a despeito das decisões do Concílio de Niceia: o nestorianismo desfaz, após o arianismo, a lógica da Encarnação, separando radicalmente as duas naturezas, divina e humana, de Cristo; no outro extremo, o monofisismo afirma a natureza única de Cristo, indissociavelmente divina e humana.

O debate ressurge ainda com o adocionismo, na Espanha do século VIII: dois bispos, Élipand de Toledo e Félix de Urgel, preocupados em insistir na humanidade do Salvador, a seus olhos muito negligenciada, separam de novo as duas naturezas de Cristo, e afirmam que Ele é o verdadeiro Filho de Deus por sua natureza divina, mas enquanto homem, é apenas seu filho adotivo. Sua doutrina, que devemos situar no contexto da Península Ibérica e do confronto com o monoteísmo estrito dos muçulmanos e judeus, é condenado especialmente por Beato de Liébana (célebre por seu comentário do Apocalipse) e, sobretudo, pelo séquito de Carlos Magno e pelo Concílio de Frankfurt, reunido por iniciativa do último, em 794. Pouco depois do ano 1000, o cisma entre gregos e latinos comporta uma dimensão trinitária, uma vez que os primeiros continuam a afirmar que o Espírito Santo procede unicamente do Pai, enquanto os segundos consideram que procede do Pai e do Filho (*filioque*), o que reforça ainda mais sua igualdade. Se, desde então, a reflexão trinitária no Ocidente não sai muito dos limites da ortodoxia, não

experiencia um desenvolvimento menos intenso e se encontra constantemente reativada, a partir do século XII, pelas polêmicas contra os judeus e muçulmanos e pela necessidade de produzir argumentos que apoiem a iniciativa da conversão. É por isso que, embora o *De Trinitate* de Agostinho permaneça uma base essencial, continue-se produzindo uma profusão de tratados sobre a Trindade, como se fosse necessário constantemente perfazer esse ponto central da doutrina, fortalecê-la e eliminar seus ramos por onde pudessem se infiltrar as fontes de desvios.

Todos os recursos da lógica e da argumentação, aperfeiçoados pelos escolásticos, não são demais para contrapor uma infinidade de objeções possíveis e obter as proposições mais preservadas da crítica. Em matéria de Trindade, o equilíbrio dos enunciados é sempre instável, perigoso, a ponto de cair no erro de uma identidade excessiva de pessoas ou, ao contrário, de uma suspeita diferença, portadora da hierarquia. A dificuldade é maior ainda se passamos da abstração do discurso teológico para formulações mais concretas, especialmente àquelas que as imagens têm vocação para inventar. Como, com efeito, associar visualmente unicidade e ternaridade, filiação e igualdade? Como apresentar a filiação do Pai ao Filho, sem introduzir uma diferença de gerações e, portanto, uma subordinação que contradiz sua igualdade necessária? Como inscrever uma relação que está em ruptura total com a experiência terrena do parentesco, nas formas que se referem necessariamente às realidades deste mundo? É muito raro que as escolhas iconográficas impeçam que o equilíbrio penda de um lado ou do outro (cf. Fig. 34, 35 e 44). Mas é precisamente porque coloca aos artistas o desafio de imaginar uma figuração impossível que a doutrina trinitária é a origem de uma abertura considerável de possibilidades figurativas e, finalmente, de uma extraordinária inventividade visual.

Podemos inclusive nos perguntar se a doutrina trinitária não se tornou um dos objetos exemplares da dinâmica de pensamento ocidental. Na medida em que ela se funda sobre contradições insolúveis e obriga a um

esforço para pensar o impensável, deixa sempre abertas importantes possibilidades de interpretação, fontes inesgotáveis de argumentações e demonstrações. Inscrevendo uma série de paradoxos insustentáveis no centro de seu sistema, e admitindo que mesmo esse núcleo pode ser submetido ao questionamento e à reflexão racional, o cristianismo ocidental, sem dúvida, definiu o campo e forjou os instrumentos de uma vigorosa criatividade intelectual. Desses objetos de pensamento, cujo caráter paradoxal aumenta uma abertura ao interior de limites estabelecidos pela doutrina, poderiam muito bem ter fornecido mais que a ocasião de uma ágil ginástica mental: alguma coisa como a vantagem de uma dinâmica de transformação.

Cristo: Pai-irmão, Pai-mãe

A complexidade do *status* do Filho é parte integrante desses paradoxos trinitários e das inversões que, por vezes, autorizam. A Encarnação de Deus tornado humano confere a Cristo uma posição crucial e multiforme. Ele é Filho de toda eternidade, considerando sua divindade igual à do Pai; mas é também Filho na temporalidade, em virtude de ter sido virginalmente parido por Maria – ou seja, duas filiações que não poderiam ser confundidas, a despeito de seu aparente restabelecimento. Em consequência, Cristo está, quanto aos humanos, numa dupla relação. Por sua Encarnação, é irmão daqueles que seguem sua fé; e no Novo Testamento recusa o *status* de mestre para admitir somente o de irmão mais velho, de “primeiro nascido de um grande número de irmãos” (Rm 8,29). Todavia, o aumento da divindade do Filho leva rapidamente a favorecer outra relação. Durante a alta Idade Média, quando os sacerdotes eucarísticos da liturgia romana se dirigem somente ao Pai, a invocação a Cristo se desenvolve a partir do século XI. Enquanto igual ao Pai, torna-se Pai dos fiéis. A partir do século XII é explicitamente qualificado como tal, e o título de *Dominus*, que é aplicado tanto a Ele como ao Pai, manifesta de forma onipresente a natureza hierárquica do vínculo que o une aos humanos. A relação Cristo/humanos é,

portanto, o lugar de uma poderosa tensão, que associa, com equilíbrios variáveis, filiação e irmandade (ocorre exatamente o mesmo com a posição dos clérigos em relação aos laicos). O paradoxo do Deus-humano é também o do Pai-irmão. O problema é seu *status* de humano, submetido a Deus e miserável, e, contudo, suscetível de ser elevado à redenção celeste.

Se Cristo é Pai e irmão, é também mãe. Caroline Bynum insistiu sobre essa parte maternal de Cristo, e mais amplamente sobre a convivência do cristianismo com o feminino. A representação de Jesus como mãe aparece, sobretudo, no século XII, na espiritualidade cisterciense, e mais tarde nos meios místicos do fim da Idade Média. Cristo, como o abade, é, portanto, percebido como uma mãe, em decorrência do amor e da ternura que Ele manifesta para com seus fiéis, mas, sobretudo, porque lhes dá a vida e os nutre. O corpo de Cristo, que se oferece na Eucaristia, é feminino porque é alimento. Ainda é necessário precisar que essas temáticas se desenvolvem em meios específicos e concernem muitas vezes a personalidades muito singulares. Elas não devem, portanto, levar a esquecer a parte massiva do princípio masculino nas representações cristãs. A esse respeito, é necessário recordar a evidência: Deus é Pai, e a Trindade é estruturada por uma relação de paternidade e não de maternidade.

A Virgem, símbolo da Igreja

As figuras da Virgem e da Igreja evidenciam, porém, a necessidade de dar lugar ao feminino. Ademais, convém integrá-los à esfera divina, pois Maria é cada vez mais claramente associada à soberania das figuras divinas, a ponto de se poder falar de um processo de quase divinização da Virgem. De fato, é necessário tratar junto a Virgem e a Igreja, uma vez que a exegese, a partir do século XII, afirma que tudo o que se diz de uma pode se aplicar à outra. É, portanto, a figura da Virgem-Igreja que constitui um objeto pertinente para a análise.

A história da promoção da figura de Maria (e evidentemente a da Igreja) segue muito exatamente a da afirmação da instituição eclesial. No Evangelho, Maria desempenha um papel limitado ao parto virginal de Jesus; e esse, uma vez adulto, nega os vínculos que o unem à sua mãe. Ainda na época paleocristã, por exemplo, na arte das catacumbas, a Virgem possui um lugar restrito. Uma primeira etapa importante se situa nos séculos IV-V: no término dos debates virulentos, o Concílio de Éfeso, em 431, proclama que Maria, sendo mãe de Cristo – o que é igual ao Pai –, é, por consequência, “Mãe de Deus” (*Theotokos*, em grego). Associando-a estreitamente à divindade de Cristo, essa novidade dogmática sublinha com vigor a dignidade de Maria e seu papel eminente na história da salvação. Ela dá, assim, um vigor decisivo ao culto marial, e, um pouco depois, a Basílica de Santa Maria Maior, de Roma, é a primeira igreja dedicada à Virgem. A época carolíngia testemunha uma nova afirmação da figura de Maria, sobretudo no domínio litúrgico. Concebidas em Roma no fim do século VII, as quatro grandes festas mariais (a Anunciação, a Purificação, a Assunção e a Natividade de Maria) se difundem, portanto, em todo o Ocidente, enquanto os textos litúrgicos utilizados durante essas celebrações se aprimoram ao longo dos séculos IX-X. E, mais tarde, os séculos XI e XII marcam, ainda aí, uma segunda etapa decisiva, durante a qual o culto a Maria se amplia consideravelmente. As peregrinações à Virgem, desconhecidas até o século X, experienciam um sucesso crescente (a de Puy é uma das mais precoces). Muito aptas a encorajar o culto, as primeiras coleções de milagres mariais aparecem no fim do século XI, antes de atingir seu pleno desenvolvimento no século XIII, incluindo em língua vernácula, com os *Milagres de Nossa Senhora* de Gautier de Coincy e as *Cantigas de Santa Maria* de Afonso X o Sábio. Durante o mesmo período, numerosas Igrejas são rebatizadas para serem dedicadas a Maria, em detrimento dos santos que eram até então seus patronos. De maneira cada vez mais invasiva, a Virgem assume o papel de símbolo das identidades locais, paroquiais ou urbanas, especialmente. Pega

na rivalidade entre os diferentes santuários mariais, sua figura se particulariza, e mesmo se fragmenta se localizando, como se a Virgem de um santuário não fosse a mesma que a de outro lugar.

Levada pelo desenvolvimento do culto, a iconografia marial experiencia um verdadeiro florescimento, especialmente as estátuas da Virgem com o Menino Jesus no trono que, a partir de 1050, multiplicam-se ao ritmo da reestruturação da Igreja. Isso porque a Virgem nunca cessa, a despeito de suas ancoragens locais, de ser ao mesmo tempo o símbolo privilegiado da Igreja universal e de sua pureza reivindicada. Os temas iconográficos se multiplicam, até à invenção do coroamento da Virgem por Cristo, que se dá em Santa Maria, em Trastevere, em Roma (1140-1150) e em Notre-Dame de Senlis (1170), e mais tarde se impõe aos portais das catedrais, na igualdade de importância com os grandes temas cristológicos e teofânicos, como o Juízo Final (Fig. 42). O coroamento põe em evidência o novo *status* da Virgem, a partir de então, em paridade com Cristo. Ela compartilha sua realeza, sua soberania celeste e não tarda em ser considerada uma corredentora da humanidade. Torna-se a intercessora privilegiada, a defensora e a grande protetora dos humanos, assumindo, em parte, o papel anteriormente reservado a seu filho.

Se jamais esquecermos de sublinhar os aspectos sensíveis da humanidade da Virgem – em particular a amamentação de Cristo –, sua dignidade crescente a eleva pouco a pouco acima do comum dos mortais. O privilégio de uma assunção de corpo e alma ao céu, notório na época carolíngia e amplamente admitida a partir dos séculos XI-XII, é uma primeira marca disso (cf. Fig. 4).



Figura 42: Cristo e a Virgem coroada juntos no trono (cerca de 1140-1150; mosaico da abside de Santa Maria em Trastevere, Roma).

Mais radicalmente ainda, os partidários da Imaculada Conceição afirmam que Maria, embora nascida da união sexual de Ana e Joaquim, foi concebida sem receber a mácula do pecado original. Mas a progressão dessa tese, a partir da instauração de uma Festa da Conceição de Maria na Inglaterra da década de 1120, não se dá sem desencadear fortes oposições, especialmente a de São Bernardo (Marielle Lamy). Após o consenso anti-imaculista dos escolásticos do século XIII, a polêmica repercute com violência e degenera, por vezes, nos séculos XIV e XV, especialmente entre os franciscanos, favoráveis a essa inovação, e os dominicanos, que se recusam a isentar Maria do pecado original. Nem o decreto favorável do Concílio de Basileia, em 1439, nem a aprovação da Festa da Conceição de Maria – é verdadeiro sem decisão relativa à doutrina – pelo papa franciscano Sisto IV, em 1476, não põem fim ao debate, e o dogma da Imaculada Conceição será proclamado apenas em 1854. Em suma, é paralelamente à refundação e à sobressacralização da instituição eclesial a partir dos séculos XI-XII que a Virgem se torna uma figura onipresente e sobre-eminente do “panteão

cristão”, sempre mais próxima de aceder a um *status* de igualdade com Cristo: uma farsa do século XV não tem necessidade de exagerar muito para imaginar o processo durante o qual Cristo acusa sua mãe de tê-lo afastado dos humanos. Mesmo que nos atenhamos à ideia de uma quase divinização da Virgem, podemos recordar a afirmação feliz de Michelet, a propósito do desenvolvimento da devoção marial no século XII: “Deus mudava de sexo, por assim dizer”.

A Virgem-Igreja, mãe, filha e esposa de Cristo

A integração da Virgem-Igreja na esfera divina se manifesta pela existência de vínculos complexos de parentesco em relação a Deus. Em virtude da Encarnação, Maria é mãe de Cristo, de uma maternidade virginal livrada das leis do desejo sexual e do pecado, e por um engendramento operado pelo Espírito de Deus, sem genitor masculino humano. Quanto à Igreja, essa é também mãe de Cristo, pois pare os cristãos que formam o *Corpus Christi*. Os exegetas afirmam, portanto, que ela dá à luz Cristo e que pode ser qualificada de *Dei genitrix*, como a Virgem. Inversamente, a Virgem é filha de Cristo: enquanto Deus, igual ao Pai, esse é seu pai, bem como de todos os entes que receberam a graça divina. Afirmar-se, portanto, segundo um paradoxo corrente desde Agostinho, que a Virgem é a mãe de seu próprio pai. Assim como exprime Inocêncio III, “a criatura concebe seu criador, a filha, seu pai”. Como a Virgem, a Igreja é filha de Cristo. As bíblias moralizadas do século XIII, que mostram a *Ecclesia* saindo da chaga do crucificado, explicitamente uma exegese tradicional, segundo a qual a Igreja se forma a partir da água e do sangue que escorrem de Cristo, símbolos do batismo e da Eucaristia. Passa-se, então, facilmente para o vocabulário do nascimento para afirmar que a Igreja é engendrada por Cristo, durante a Paixão. Embora com mais prudência do que para a Virgem, a exegese faz da Igreja a filha de Cristo, e o paradoxo marial pode ser aplicado à Igreja, ao mesmo tempo mãe e filha de Cristo.

Enfim, uma relação matrimonial vincula Cristo à Virgem-Igreja. Apresentado por São Paulo como referente do casamento humano (Ef 5,21-32), a união de Cristo e da Igreja é igualmente desenvolvida na exegese do Cântico dos Cânticos, onde a Igreja é a esposa de Cristo (*sponsa Christi*). Naturalmente, trata-se de núpcias místicas, cujo objeto não é legitimar um vínculo carnal, mas significar uma capacidade de engendramento espiritual. Se a imagem não dá muito espaço a esta relação de aliança espiritual entre a Igreja e Cristo, a relação homóloga entre Cristo e a Virgem se afirma amplamente na iconografia, a partir do século XII. Conforme a leitura marial do Cântico dos Cânticos que suplanta, portanto, a exegese eclesiológica, o par *Sponsus/Sponsa* designa principalmente Cristo e a Virgem. Ademais, é um dos fundamentos da iconografia do coroamento da virgem, que a associa à realeza de Cristo, exaltando o vínculo matrimonial que os une (cf. Fig. 42). O coroamento da Virgem glorifica a *Ecclesia* unida a Cristo e, mais amplamente, a iconografia marial desse período exalta a instituição clerical ordenada pelo poder pontifical, através de sua união espiritual com Deus.

A Virgem-Igreja está, portanto, unida a Cristo por um duplo vínculo de filiação e de aliança matrimonial. Como no caso do bispo, esse produz uma conjunção que seríamos tentados a qualificar de “incesto espiritual”. Contudo, essa expressão levanta várias interrogações. Em primeiro lugar, a ausência de todo vínculo sexual não faz desaparecer o problema do incesto? Esse não é proibido em razão de uma conjunção material de pessoas consideradas muito próximas, criando um contato de fluidos idênticos, ou ainda porque, conforme às definições dos teólogos medievais, macula uma relação espiritual perfeita por uma relação carnal imperfeita? De outra parte, o que caracteriza o incesto é sua proibição, e, conseqüentemente, o caráter transgressivo de sua realização. Ora, o vínculo entre Cristo e a Virgem-Igreja (como o que une o bispo e sua diocese) não é cercado de qualquer mistério e de modo algum é percebido como uma transgressão. Faltando, portanto,

duas características específicas do incesto, a realização sexual e a proibição; e é forçoso constatar que esse vínculo não é *considerado como* incestuoso. Ora, o incesto enquanto fato social é o que a sociedade define como tal. Talvez não haja mais sentido nomear incesto espiritual o vínculo entre Cristo e a Igreja do que teriam em qualificar de incestuoso o casamento entre primos cruzados nas inúmeras sociedades que o prescrevem, sob pretexto de que as normas ocidentais o proibam.

Preferimos propor outra formulação, considerando que, no domínio do parentesco espiritual e divino, a conjunção da aliança e da filiação não é ilícita. Aí aplicam-se regras particulares, de modo que um vínculo que, no domínio carnal, seria incestuoso, não é necessariamente no domínio espiritual e divino. Se quisermos dar conta da lógica desse sistema, teremos de renunciar falar de incesto, e considerar que a possibilidade assumida de uma união aliança/filiação repousa nos caracteres específicos do parentesco espiritual e divino. Uma vez reconstituída a lógica interna dessas representações, não é, porém, proibido operar uma inversão de perspectiva, de modo que se, na lógica medieval, a posição da Virgem não pode ser definida como um incesto, não poderíamos, contudo, pensá-la independentemente de toda relação com a esfera carnal, na qual uma posição assim seria incestuosa. Podemos nos autorizar a identificar aqui um conteúdo fantasmático incestuoso que, tomando forma na esfera divina, é ativo sem, no entanto, ser socialmente percebido assim.

O parentesco divino, ou a antigenealogia

De um modo geral, o parentesco divino constitui, no centro da doutrina medieval, um conjunto de representações fundadas na inversão, e mesmo na abolição dos fundamentos da reprodução humana segundo a ordem carnal:

- *o Filho igual ao Pai*, ou seja, uma filiação não hierárquica, sem relação ordenada de geração, negando a sucessão de gerações como fato biológico e

de usos sociais da paternidade como modelo de relação de autoridade e de dominação;

- *a Virgem é Mãe de seu Pai*, enunciado que deriva logicamente do precedente e que manifesta o grau de indiferenciação na ordem das gerações à qual leva a equação trinitária;

- *a Virgem-Igreja é mãe e esposa de Cristo*, enunciado que, na ordem carnal, provirá do incesto, mas não é assim considerado no campo do parentesco divino, uma vez que as regras que regem a ordem das gerações não se aplicam aí.

O conjunto dessas relações se encontra reunido nas obras do século XV que mostram o coroamento da Virgem pela Trindade (cf. Fig. 34). Assim, o retábulo de Enguerrand Quarton, pintado em 1454, sublinha a integração da Virgem no núcleo divino, a ponto de podermos falar aqui de uma “Quaternidade”. A identidade perfeita dos traços do Pai e do Filho, representados como em espelho, sublinha sua igualdade essencial, enquanto a disposição diversificada das dobras de suas vestimentas evoca mais discretamente a diferença de pessoas. A Virgem é coroada tanto pelo Pai quanto pelo Filho, de modo que o Filho se iguala ao Pai, não somente por sua identidade essencial, mas também por sua relação comum com a Virgem. O filho assume, como a mãe, a mesma posição que o Pai. Um mesmo vínculo nupcial une a Virgem ao mesmo tempo ao Pai e ao Filho: ela é mãe e esposa de Deus, esposa daquele que é ao mesmo tempo seu Filho e seu Pai.

A articulação desses enunciados é notável. É a própria ausência de uma sucessão ordenada de gerações, como a que é apresentada pela equação trinitária, que autoriza a conjunção da aliança e da filiação entre Cristo e a Virgem-Igreja, confirmando que se trata aí de uma relação, não transgressiva, mas lícita. No domínio carnal, o incesto perturba a ordem das cadeias genealógicas e entrava o funcionamento do sistema de parentesco conferindo aos indivíduos, em sua relação com outros, dois lugares em vez

de um. Mas, no parentesco divino, que não reconhece ordem de gerações e autoriza a inversão de posições, a própria questão do incesto cessa de se apresentar. O discurso e as figurações do parentesco divino produzem uma anulação radical das regras que fundam a reprodução humana. Trata-se de uma negação daquilo que podemos chamar, com Pierre Legendre, a *genealogia*, quer dizer, o fato de a reprodução humana ser fundada no reconhecimento da ordem de gerações e nas normas sociais que comunicam aos indivíduos o funcionamento dessa ordem. O parentesco divino é precisamente o domínio de uma *antigenealogia* trabalhada em todas as suas consequências, em particular, a igualização da filiação e a conjunção filiação/aliança. É assim que o parentesco divino se constitui, além da lei e de sua transgressão, como esfera separada, funcionando segundo regras resolutamente distintas daquelas que regem o mundo humano – e por isso mesmo propriamente divina.

Conclusão: o mundo como parentesco, a sociedade como corpo

O sistema descrito até aqui é dotado de uma notável coerência. Com certeza, a tripartição apresentada não é exatamente una. Com efeito, parentesco espiritual e parentesco divino são fundamentalmente de natureza idêntica, uma vez que provêm do espiritual, por oposição ao carnal. Apesar disso, é pertinente distingui-los (combinando, assim, oposição dual e estrutura ternária), pois suas regras de funcionamento são parcialmente distintas. Há uma especificidade no núcleo divino, ponto de perspectiva que ordena o conjunto do sistema, em oposição diametral aos modos de funcionamento do parentesco carnal, enquanto, entre os dois, o parentesco espiritual aparece como uma instância mediatriz, necessariamente combinada aos vínculos carnavais e se afastando menos radicalmente das regras que os caracterizam do que o parentesco divino.

É igualmente importante observar que os problemas principais desse sistema se encontram menos nas diferentes relações sucessivamente

analisadas do que nas relações estabelecidas entre elas. Algumas homologias já apareceram, por exemplo, entre a posição do papa, filho, pai e esposo da Igreja, e a de Cristo, filho, pai e esposo da Virgem. Podemos também insistir na correspondência entre a paternidade de Deus em relação aos humanos e a dos clérigos em relação aos laicos. Que os clérigos são os substitutos de Deus, a liturgia indica abundantemente, como a iconografia que, a partir de 1400, chega a figurar Deus dotado de todos os atributos do poder pontifical (François Boespflug). Sua posição de pais dos laicos, como Deus é de todos os cristãos, reforça sua autoridade e legitima sua dominação social. Com certeza, essas duas relações de paternidade são temperadas por um vínculo de irmandade, uma vez que Cristo e os clérigos são ao mesmo tempo pais e irmãos dos fiéis. Mas a relação vertical prevalece sobre o vínculo igualitário, e um pouco de fraternidade se associa a muito de paternidade. Que os clérigos são ao mesmo tempo irmãos e pais dos laicos, ademais, apenas exprime a dualidade da Igreja-comunidade e da Igreja-instituição. Ora, aí também, o movimento é desigual, e a verticalidade da organização social e institucional se impõe ao se encobrir com o véu da igualdade espiritual. Um efeito massivo desse conjunto de representações, além da legitimidade que confere às intervenções clericais no domínio do parentesco carnal, consiste em definir o lugar da Igreja na sociedade, a indexar a preeminência dos clérigos e sua autoridade neste mundo sobre a organização do universo divino.

Tocamos, aqui, em uma dualidade fundamental das representações medievais da sociedade. Sensível nessa visão do mundo como parentesco, é igualmente característica da outra grande metáfora social, que pensa a Cristandade como corpo. Ademais, ambas se recuperam amplamente, o que se dá como filiação num caso sendo expresso como inclusão corporal no outro. A fraternidade instituída pelo batismo garante a unidade de todos aqueles que compõem o corpo eclesial. Ser irmãos em Deus e membros do corpo eclesial deriva da mesma lógica de unificação fundada pelo batismo.

Além disso, esses dois modelos combinam subordinação hierárquica e igualdade comunitária. A imagem paulina sublinha que a Igreja é una e permite pensar a fusão de todos em um grande corpo simbólico; mas ela não esquece que o corpo possui uma cabeça, que é Cristo, e também, precisam seus comentadores, a instituição cujo papa é justamente o chefe. Com relação ao parentesco, a dualidade se marca claramente, uma vez que podemos afirmar simultaneamente que todos os cristãos são unidos por um vínculo de irmandade espiritual (formando, assim, uma comunidade igualitária) e que existe uma relação de filiação entre os clérigos e os laicos (ou seja, a marca de uma subordinação). O mesmo ocorre, assim, com o vínculo vassálico, assemelhado a uma forma de parentesco espiritual e analisado como uma relação hierárquica entre iguais. Mesmo que esse caso difira em parte, evidencia, sem dúvida, a mesma lógica, própria à sociedade cristã medieval. Essa lógica funciona bem para articular comunidade e hierarquia, ou, mais exatamente, para fundir hierarquias muito reais nas representações ideais de um grande corpo coletivo ou da fraternidade de todos os fiéis. A força desses modelos é a de não se contentarem com estabelecer um princípio de comando: esse é cuidadosamente associado a um ideal igualitário, que produz a imagem de uma unidade social coerente e de uma Cristandade atrelada pelo parentesco espiritual.

Quer a sociedade medieval seja pensada como um corpo ou uma rede de parentesco espiritual, o mesmo elemento assegura seu vínculo: a caridade. Na Cristandade medieval, a caridade (*caritas*), noção cujas implicações foram extraídas por Anita Guerreau-Jalabert, é muito mais do que o gesto pelo qual se doa o óbolo aos pobres à porta da igreja, mesmo que essa seja uma de suas manifestações mais comuns e mais características. Ela é um atributo essencial de Deus (“Deus é caridade”, 1Jo 4,16) e está associada de modo privilegiado ao Espírito Santo, que desempenha o papel de “nó da Trindade” e a difunde no coração dos humanos (Rm 5,5). A caridade é a virtude por excelência, que consiste em amarmos a Deus e nossos próximos

em Deus. É uma efusão de amor espiritual que une os fiéis a Deus, mas também os humanos entre eles, por meio de sua relação comum com Deus. Oposta ao mesmo tempo ao amor carnal de concupiscência e à avareza, o amor espiritual de caridade é o vínculo fundamental que une os membros da Cristandade; como dizem os exegetas, o cimento que une as pedras da edificação eclesial.

Fundamento da unidade da Cristandade, a caridade é o princípio de uma transação generalizada em seu seio. É um amor puro, inspirado por Deus, e cujo exemplo supremo é o sacrifício do Pai livrando seu Filho da morte para a salvação dos humanos. A caridade convida, portanto, a doar de maneira desinteressada, unicamente por amor ao outro e por Deus, sem esperar do beneficiário qualquer contradoação. Aqui, moral cristã e ética aristocrática convergem em parte; e, como vimos, mesmo o empréstimo pode ser pensado como uma doação gratuita, sem espera de retorno, mesmo que *de facto* seja seguida de outra doação gratuita, sensivelmente aumentada. A Cristandade repousa numa rejeição explícita da lógica da doação e da contradoação e se constitui, ao contrário, como um sistema de circulação generalizada, no qual qualquer um deve doar sem esperar retorno e pode, por isso mesmo, receber sem ter doado. O regime de caridade conhece apenas dons gratuitos, inspirados por Deus e que lhe são destinados em última instância. Na sociedade cristã, a circulação de bens materiais e espirituais jamais ocorre somente entre os humanos. Pode ser pensada sem considerar Deus, fonte infinita de graças e benefícios. A reciprocidade não é necessária, porque as relações que a caridade institui são triangulares e incluem Deus como polo determinante.

Falar dos vínculos que a caridade institui ou da fraternidade espiritual de todos os cristãos são dois modos de exprimir uma mesma realidade. Ademais, a segunda é igualmente uma relação triangular, que une os fiéis por meio de sua filiação comum a Deus (e não surpreende constatar que as confrarias, instituições fundadas sobre os vínculos de irmandade

espiritual, são por vezes chamadas “caridades”). Falta ainda recordar que o amor de caridade tem seus limites, bem como a fraternidade espiritual, da qual vimos excluir os não cristãos. Se a caridade convida a amar os próximos “porque têm em si o amor de Deus”, Santo Tomás se apressa em acrescentar que ela obriga igualmente a detestar tudo o que não é divino neles, e conclui que podemos odiar os pecadores a ponto de os matar por caridade. O amor cristão se inverte em ódio e a unidade tem como contrário a exclusão que a reforça. É dessa maneira que a sociedade cristã é fundada em um vínculo de amor espiritual entre seus membros, indexado à onipotência divina; e compreendemos que esse modelo, estreitamente associado às representações do grande corpo coletivo e da fraternidade generalizada, pretende lhe garantir uma coesão excepcional. Poderemos concluir que a caridade, cimento da Cristandade e fundamento de um regime de circulação generalizada e desinteressada, é um princípio essencial do feudalismo, radicalmente oposto às regras da transação comercial, que se impõem no sistema capitalista.

Dessa oposição diametral entre caridade e capitalismo podemos mencionar uma ilustração exemplar no Chiapas do começo do século XX, onde o desenvolvimento do capitalismo se conjuga a formas de exploração de tipo feudal. Produto surpreendente desses curto-circuitos temporais e representando o anticapitalismo dos grandes proprietários fundiários, Mariano Nicolás Ruiz não hesita, para defender a servidão dos camponeses, em propor o que pudemos definir como um “socialismo feudal”. Em seus *Errores económicos del socialismo*, publicado em Comitán em 1921, ele busca justificar um sistema que considera um conjunto de prestações mútuas – subordinação e fidelidade exigidas de uns, proteção ofertada pelos outros. Ele invoca para esse fim o auxílio insubstituível da religião, precisando inclusive que o complexo de relações que deseja manter “é o fruto da caridade cristã”. Poderíamos dizer melhor que o amor da caridade não supõe de modo algum uma comunidade igualitária, mas que seu objetivo é, ao

contrário, garantir a solidez de relações interpessoais, mas desiguais (de dependência e de fidelidade). A caridade se situa, assim, com toda clareza ao lado do anticapitalismo, pois contradiz o estabelecimento de relações comerciais independentes das relações interpessoais. Ela é absolutamente estranha a um universo dominado pela economia, que reconhece o interesse material como valor essencial e a acumulação do capital como objetivo principal. Poderíamos dizer então que, na Idade Média, é lícito acumular bens materiais, como o faz a Igreja, por exemplo, sob a condição de que sejam em última instância destinados a conservar o circuito de transação generalizado: a acumulação aí é, portanto, submetida à exigência da transação, enquanto, no sistema capitalista, o desenvolvimento das transações contribui para a acumulação – do lucro e do capital. Característica das sociedades pré-capitalistas fundadas na “supressão coletiva do interesse” e na produção de *habitus* desinteressados (Pierre Bourdieu), a caridade pertence a um mundo que não é mais o nosso. E se a fraternidade de todos os cristãos parece ter encontrado refúgio na máxima da Revolução Francesa, torna-se algo bem diferente desde então, pois as regras do mercado progridem reduzindo a caridade a um simples gesto e destruindo a comunidade fraternal que, associando-se a hierarquias sociais sólidas, dá-lhe seu verdadeiro sentido.

CAPÍTULO VI

A EXPANSÃO OCIDENTAL DAS IMAGENS

As imagens adquirem, no Ocidente medieval, uma importância cada vez maior. Elas dão origem a práticas cada vez mais diversificadas e desempenham papéis múltiplos na complexidade das interações sociais. Essa importância das imagens é o resultado de um processo histórico lento e marcado por fortes tensões. No término dele, as práticas das imagens se tornam um dos traços distintivos da Cristandade medieval – em sua relação com o mundo judaico e com o Islã –, e em breve uma das armas da guerra da conquista travadas em terras americanas. Portanto, não podemos ter uma compreensão global do Ocidente medieval sem uma análise de suas experiências da imagem e do campo visual.

Se utilizamos, aqui, o termo “imagem”, como os historiadores recentemente se habituaram, é para escapar à noção de Arte que – esboçada durante a Renascença e forjada, sobretudo, pela Estética a partir do século XVIII – é sem pertinência para a Idade Média. Portanto, não existe muita finalidade estética autônoma, independente da realização de edificações ou de objetos que têm uma função cultural ou devocional. Do mesmo modo, a noção de artista não é distinta da noção de artesão, mesmo que os criadores medievais (*artifex*, *opifex*) sejam frequentemente menos anônimos do que se acredita, e apesar de alguns dentre eles se beneficiarem de um prestígio notável, em particular, os arquitetos e os ourives (um deles, Vuolvinus, deixa já seu nome sobre o altar de ouro de Santo Ambrósio de Milão, cerca de 840). A noção de imagem tenta, portanto, escapar ao anacronismo de uma

categoria – a Arte – inadaptada à época medieval e vinculada à percepção atual de obras, separadas de sua destinação inicial e transplantadas para a estrutura do museu. A palavra “imagem” não é, porém, sem perigos, e seria prejudicial que fizesse esquecer a dimensão estética das obras. Pois existe na Idade Média uma “atitude estética” e uma noção de belo, que são parte integrante das concepções e das práticas das imagens (Meyer Schapiro). O funcionamento das obras repousa amplamente em suas virtudes formais e nos efeitos que são suscetíveis de produzir nos espectadores. Convém renunciar à inclusão das obras medievais na categoria de “arte”; devemos, contudo, admitir que há, nelas, *arte*, quer dizer, uma habilidade e valores formais que conferem a cada uma seu *status* e o poder que a torna eficaz. Além disso, seria lamentável que a palavra “imagem” leve a isolar a representação figurativa do suporte material onde ocorre, porque não existe na Idade Média representação que não esteja conectada a um vínculo ou a um objeto que tenha uma função (geralmente, litúrgica). Convém, portanto, considerar o que podemos chamar *imagens-objetos*, quer dizer, objetos ornados e sempre em condições, que participam da dinâmica de relações sociais e de relações entre os humanos e o mundo natural.

Um mundo de imagens novas

Entre iconoclastia e idolatria: a via intermediária ocidental

Criar imagens não é óbvio. Como outras, a sociedade medieval afrontou essas questões: É lícito criar imagens? De que tipos e para quais usos? As respostas a essas interrogações formam a história ocidental das imagens, que podemos resumir assim: aceitação progressiva da representação do sagrado, ampliação dos usos das imagens e diversificação de suas funções, desenvolvimento massivo de sua produção. Vários fatores induziam, contudo, uma forte resistência às imagens. A interdição das imagens materiais figura nas tábuas da Lei de Moisés (Ex 20,4), e inúmeras passagens do Antigo Testamento denunciam as recaídas idólatras do povo eleito, como

a adoração ao bezerro de ouro. Ademais, o judaísmo e o Islã, que permaneceram em princípio fiéis ao comando divino, não deixam de denunciar o caráter idólatra das práticas cristãs da imagem. Os clérigos ocidentais devem se defender contra uma crítica assim, especialmente nos tratados antijudaicos que se multiplicam a partir do século XII, e estimulam o espírito polêmico até retornar paradoxalmente a acusação de idolatria contra os judeus e os muçulmanos (Michael Camille). Além disso, o cristianismo dos primeiros séculos (por exemplo, em Tertuliano) exibe um verdadeiro ódio ao visível, assemelhado – em conformidade com a tradição platônica – ao mundo das aparências e ao engano, uma vez que é necessário se afastar das práticas da imagem, características do paganismo.

Os motivos de resistência à imagem são, portanto, numerosos, e, de fato, o mundo cristão experiencia, ao longo de sua história, períodos de denúncia às imagens, e mesmo de iconoclastia. A mais intensa, já mencionada, diz respeito ao Oriente bizantino, que alterna, entre 730 e 843, as fases de iconoclastia e iconodulia. No império sitiado, submetido à mais intensa ofensiva do Islã, pergunta-se com inquietude “como encontrar, em uma sociedade condenada a um estado de mobilização perpétua, sinais de adesão bem visíveis para um povo batizado, combatido” (Peter Brown). Segundo os iconodúlios, as imagens fazem Cristo e os santos descenderem em meio aos fiéis, para ajudá-los a se defenderem. Mas os imperadores que resistem mais eficazmente à pressão muçulmana afirmam, ao contrário, que as imagens são a causa da fúria de Deus contra seu povo – como no Antigo Testamento – e recomendam só admitir símbolos muito incontestados da cruz, de modo que se estabelece, então, uma associação entre um poder imperial forte e a ausência de imagens. E mais tarde, uma vez que o pior do perigo passou e o império se restabeleceu em sua estabilidade, a “ortodoxia” iconodúlia se impõe definitivamente (843) na base de uma teologia do ícone, da qual João Damasceno é um dos principais representantes. A aceitação de imagens se contenta, então, com certas restrições, pois se os ícones tornam visível o

invisível e ajudam os humanos a se aproximar de Deus, elas não poderiam ser arbitrárias nem originais: “só podiam ser veneradas as imagens que os dirigentes do clero declarassem ter sido transmitidas aos fiéis pela tradição da Igreja, sob uma forma bem precisa e, teoricamente, imutável” (Peter Brown).

O debate bizantino não se dá sem repercussões no Ocidente, e a recepção das decisões do II Concílio de Niceia (787), que restabelece uma primeira vez no Oriente o culto às imagens, envolve um conflito entre a corte carolíngia e o papado. Rejeitando a proposição do Papa Adriano I de admitir no Ocidente um culto a imagens idêntico ao dos ícones do Oriente, Carlos Magno e seu séquito redigem os *Libri Carolini* (781-794), nos quais defendem uma posição muito limitativa com relação às imagens. Embora não seja o caso destruí-las, deve-se ao menos desconfiar das ilusões das quais são portadoras: Não é apenas pela vinculação que lhe é dada que a imagem da Virgem se diferencia da imagem da Vênus? Segundo a corte carolíngia, as imagens só podem ter uma utilidade reduzida, e é necessário evitar prestar-lhes homenagem excessiva. Em consequência, a lista de objetos sagrados que merecem ser associados ao culto cristão se restringe, para se limitar essencialmente à Escritura, à hóstia, às relíquias e à cruz. Isso se torna, portanto, objeto de uma viva exaltação, que recorda o império de Constantino, fundado ideologicamente no sinal triunfante da cruz, objeto da visão que lhe garante a vitória da Ponte Mílvia e conduz à sua conversão. E se o séquito de Carlos Magno busca se dissociar da idolatria atribuída aos gregos, durante Luís o Pio é o excesso inverso que é necessário combater (a iconoclastia do Bispo Cláudio de Turim), o que induz uma atitude mais favorável às imagens, expressa especialmente por Jonas de Orleans. Posteriormente, as chamadas iconoclastas, ou, ao menos, de rejeição de imagens, irrompem periodicamente no Ocidente, em relação aos movimentos heréticos, dos movimentos de Orleans ou de Arras no início do século XI, até os dos hussitas e da Reforma, passando pelos valdenses e

cátaros. Essa contestação é o sinal de que as imagens se tornam, então, um dos elementos constitutivos do sistema eclesial.

Embora marcado por uma herança hostil à representação e por isso mesmo afetado por uma tentação iconoclasta, o Ocidente cristão passa a assumir suas imagens e a lhes reconhecer um papel cada vez mais importante. Essa abertura se realiza menos na trilha da teologia grega do ícone do que sob o pretexto da posição moderada adotada pela Igreja romana, seguindo Gregório o Grande. No ano 600, em sua carta ao bispo iconoclasta Sereno de Marselha, o papa repreende a destruição de imagens e justifica seu uso afirmando que desempenham uma função útil de instrução: permitem aos iletrados compreender a história santa (“nelas, os que ignoram a Escritura podem ler”). Elas são um substituto do texto sagrado, provenientes, como ele, de uma operação de *leitura*, mas depreciado pelo *status* subalterno de seus destinatários. Desenvolvendo os propósitos de Gregório, os clérigos qualificaram muitas vezes as imagens, a partir do século XII, de “literatura dos laicos” (*literae licorum*, *litteratura laicorum*). Mas isso o autorizava a fazer das imagens medievais a “Bíblia dos iletrados”? Devemos, em vez disso, recusar esse lugar-comum, inspirado dos trabalhos pioneiros de Émile Mâle e que se adorna indevidamente da autoridade de Gregório o Grande. Essa expressão se tornou um tipo de fórmula mágica, criando obstáculo à compreensão do *status* das imagens na sociedade medieval, de suas funções e mais ainda de suas práticas.

As próprias concepções de Gregório não se deixam restringir a esse enunciado redutor. Por um lado, sua carta se inscreve em um contexto marcado pela preocupação com a conversão dos pagãos e a necessidade de defender a imagem nas circunstâncias criadas pela iconoclastia de Sereno. É por isso que o papa deve legitimar a imagem por sua aproximação à única fonte de verdade reconhecida por todos: a Escritura. Por outro lado, Gregório não menciona somente a função de instrução de imagens, mas sublinha que elas contribuem para manter a memória das coisas santas e que

movem o espírito humano, suscitando nele um sentimento de *compunção* que o eleva na direção da adoração a Deus. Inicia-se, assim, o reconhecimento de uma dimensão afetiva na relação com as imagens, que aparece mais claramente ainda em outra carta de Gregório o Grande, endereçada ao eremita Secundino, na qual uma passagem, acrescida no século VIII, compara o desejo de contemplar a imagem santa ao sentimento amoroso. Instruir, rememorar, comover: essa é a tríade das justificações da imagem que os clérigos retomam ao longo de toda a Idade Média. Ela é, por vezes, levemente modificada, como quando Honório de Autun adota, como terceira razão, a necessidade de conferir à igreja uma ornamentação digna de Deus (uma função que poderíamos qualificar de estético-litúrgica). Mas, muitas vezes, é mais a função emocional, pela qual a imagem excita o fervor dos fiéis, que é sublinhada. E alguns teólogos como Tomás de Aquino admitem inclusive que a devoção é mais facilmente suscitada pelas imagens que vemos do que pelas palavras que ouvimos.

Nos séculos XII-XIII, a teologia ocidental da imagem valoriza mais ainda seu papel espiritual, desenvolvendo a noção de *transitus*, processo pelo qual, “através da semelhança de coisas visíveis, somos elevados à contemplação das coisas invisíveis” (Hugo de São Vítor). Suger, o abade de Saint-Denis, leva particularmente longe essa concepção (chamada *anagógica*) da imagem, e se dedica a implementá-la na renovação de sua basílica. Para ele, a profusão de imagens e a riqueza da decoração contribuem para transportar o espírito humano para as esferas celestes; mas sua concepção muito “grega” da anagogia, inspirada pelas obras neoplatônicas de Pseudo-Dionísio o Areopagita, longe de reduzir as imagens a um tipo de meio instrumental, leva a assumir plenamente a materialidade e o valor estético das obras (Jean-Claude Bonne). De outra parte, os teólogos se preocupam em definir com precisão a atitude legítima com relação às imagens. Assim, para justificar o culto às imagens, comumente se retoma uma fórmula de João Damasceno, segundo a qual “a honra dirigida à imagem transita ao protótipo”, quer dizer,

para a pessoa divina ou santa que ela representa. Não se dedica, portanto, um culto à própria imagem, como os idólatras são acusados de fazer, mas à figura representada pela imagem; contudo, os teólogos qualificam as práticas suscitadas pela imagem em termos cada vez mais valorosos. Assim, a distinção clássica no Oriente entre o culto à latria (reservada somente a Cristo) e o culto à dulia (que se manifesta pela “prosquinese”, ou prostração, diante das imagens e objetos sagrados) desaparece, especialmente em Alberto o Grande e Tomás de Aquino. Esse último dá o passo decisivo afirmando que a imagem de Cristo merece a honra da latria, como o próprio Cristo: desde então, o culto dirigido à imagem se torna indiscernível do culto dirigido ao protótipo que ela exhibe (Jean Wirth). As imagens do Ocidente e suas práticas, portanto, encontraram plenamente sua justificação teológica.

Suportes de imagens cada vez mais diversificados

As concepções da imagem evoluíram muito durante a Idade Média, porém, não sem debates e conflitos. No entanto, os discursos sobre a imagem não são reflexos fiéis de seus usos efetivos. Convém, portanto, prestar atenção ao desenvolvimento das práticas e, em primeiro lugar, à diversificação dos tipos de imagens utilizadas. Ao passo que os primeiros cristãos ornavam de pinturas suas catacumbas (séculos III-IV), a Igreja instituída se encarna nas amplas edificações ornadas de mosaicos, como as basílicas italianas dos séculos V e VI, onde a nave exhibe ciclos narrativos dos dois testamentos e a abside, imagens de Cristo ou da cruz (Santa Maria Maior e São Pedro, de Roma; Santo Apolinário Novo e São Vital, de Ravena). Os modelos romanos são exportados ao resto do Ocidente, como testemunham suas pinturas que o Abade Bento Biscop traz de Roma, em cerca de 680, para ornar as igrejas de seu Mosteiro de Wearmouth-Jarrow às portas da Escócia. Em outros lugares, os santuários dedicados ao culto às relíquias começam a ser ornados com uma decoração que exalta a grandeza

dos santos e o poder de seus milagres (por exemplo, em torno da tumba de São Martinho em Tours, no século VI).

Embora ainda pouco numerosas e diversificadas, as imagens experienciam um primeiro desenvolvimento notável durante o período carolíngio. Apesar de teorias restritivas em vigor na corte imperial, alguns testemunhos deixam perceber, sobretudo, a partir de meados do século IX, um desenvolvimento de práticas devocionais associadas às imagens, essencialmente nos meios monásticos ou para pessoas excepcionais conhecidas pelas narrativas hagiográficas. Se a Escritura e a cruz (desprovida de representação) devem, portanto, concentrar o essencial das atitudes de adoração, diversas imagens se desenvolvem sem se tornarem objeto de uma veneração ritualizada. Além dos conjuntos monumentais de pinturas e mosaicos, pouco frequentes e raramente de grande amplitude, a arte carolíngia excede, sobretudo, na decoração pintada de manuscritos (bíblias, evangelhos e manuscritos litúrgicos), cuja encadernação é, além disso, ornada de placas de marfim finamente esculpidas. Esses manuscritos de grande luxo, produzidos para o imperador, para seus próximos ou para os grandes mosteiros vinculados a eles, contêm miniaturas muito refinadas representando, em primeiro, lugar, Cristo e os evangelistas, bem como outros santos, e por vezes o imperador e alegorias relativas ao seu poder (cf. Fig. 2). Mas não existem, na época carolíngia, pinturas produzidas sobre painéis de madeira que muito se assemelhassem aos ícones bizantinos, nem estátuas que muito evocassem os ídolos pagãos.

Jean-Claude Schmitt sublinhou como se opera, a partir de meados do século X e por volta do ano 1000, “uma completa inversão de tendência, marcada pela promoção de imagens cultuais tridimensionais autônomas”. Enquanto anteriormente colocava-se na igreja apenas um *signum crucis*, uma simples cruz (como a da visão de Constantino, que trazia apenas a inscrição “por esse sinal, vencerás”), passa-se, então, à *imago crucifixi*, quer dizer, à representação em três dimensões de Cristo na cruz. Um dos

crucifixos monumentais mais antigos conhecidos é o do Arcebispo Gero de Colônia (970-976), que ilustra inicialmente seus milagres e é rapidamente imitado. Ao mesmo tempo, aparecem as primeiras estátuas-relicárias, como a da Virgem com o Menino Jesus da Catedral de Clermont (cerca de 984) ou a de Santa Fé, em Conques (Fig. 43). Totalmente inéditos, esses objetos, então chamados “majestades” (*majestas*), devem bem superar reticências e provar sua legitimidade. Essa é garantida, em primeiro lugar, pelo fato de conterem relíquias. Na verdade, essas imagens-objetos são relicários antes de serem estátuas, e é somente a partir do século XII, após uma etapa de legitimação pelas relíquias, que se começa a colocar sobre os altares estátuas da Virgem com o Menino Jesus ou de um santo que são ao mesmo tempo relicários. Outra legitimação é fornecida pelos sonhos, que revelam aos vivos as virtudes da imagem, graças a uma intervenção sobrenatural da figura santa que ela representa. Faltava, ainda, superar as reticências que pudessem suscitar a novidade desses objetos.



Figura 43: A majestade de Santa Fé de Conques (século X (?); Tesouro da abadia).

Assim, o Monge Bernardo de Angers, descobrindo em Conques e em outras igrejas do sul da França as práticas que dão lugar a essas estátuas-relicárias, vê aí apenas idolatria. Mas não tarda em se convencer das virtudes da majestade de Santa Fé, a ponto de compor a coleção de seus milagres (*Livro dos milagres de Santa Fé*, de cerca de 1007-1029). Ele descreve, então,

a estátua que os fiéis fitam, tomados de fascinação ao contemplarem a santa que, com a tremulação das chamas das velas, parece se mover; eles se prostram a seus pés, ou mesmo dormem junto a ela na esperança de que se manifeste. De fato, a santa aparece em sonhos, seja para exigir mais presentes, ou ainda para ferir aqueles que denegriram sua imagem. Como a de Santa Fé, outras estátuas-relicárias se tornam objeto de um culto proporcional à sua reputação milagrosa e atraem peregrinações muitas vezes consideráveis. Elas se tornam o símbolo dos estabelecimentos eclesiásticos que as possuem e seu principal tesouro de força espiritual. Elas são, assim, levadas em procissão cada vez que é necessário defender os direitos do clero sobre seus territórios. Assim, durante o Sínodo de Rodez, em 1031, todas as “majestades” da região, inclusive a de Santa Fé, participam do evento e se reúnem em formação de batalha para fazerem frente à rapacidade dos laicos.

Uma vez realizada, durante os séculos X e XI, essa decisiva “revolução de imagens” (Jean-Claude Schmitt), o desenvolvimento se acelera. Os tipos de imagens se diversificam notavelmente. A pintura sobre painel de madeira reaparece no Ocidente (inicialmente, sob a forma de *antependium*, decorando a frente do altar, quando esse não é esculpido em pedra nem ornado em ouro). E mais tarde, no início do século XIII, em relação à afirmação da transubstanciação e ao ritual de elevação, aparecem sobre o altar os primeiros retábulos representando a pessoa santa patrona ou a Virgem, com as laterais ornadas de episódios narrativos (o mesmo se dá com cruzeiros pintados, suspensas acima do altar). Pouco a pouco, os retábulos se ampliam e sua estrutura se torna mais complexa (acréscimo de painéis laterais na segunda metade do século XIII, multiplicação de pináculos e de espaços secundários ornados de santos cada vez mais numerosos, distinção de uma zona inferior nomeada predela). A partir do século XIV, trata-se muitas vezes de polípticos, dotados de painéis que são abertos durante celebrações e que se estendem, assim, acima mesmo das dimensões do altar.

Não menos notável é o desenvolvimento da estatuária monumental, marcada especialmente pela invenção medieval dos capitéis habitados por animais, além de figuras e cenas cada vez mais variadas. Se a Antiguidade se atinha aos estilos geométricos ou vegetais bem codificados, e enquanto várias tentativas raras para escapar ao repertório antigo são visíveis durante a alta Idade Média (San Pedro de la Nave, século VII), é no começo do século XI que a decoração dos capitéis começa a se diversificar e se revigorar, para se tornar no século XII um dos lugares favoritos onde se manifesta a inventividade dos criadores romanos (cf. Fig. 11). No século XI, as portas das igrejas se tornam igualmente outro suporte privilegiado da expansão da decoração esculpida. O lintel é seu elemento mais precocemente ornado (Saint-Genis des Fontaines, em Roussillon, cerca de 1020), seguido pelo acréscimo de colunas e de capitéis, de um lado e de outro do portal. Por volta de 1100, aparecem os primeiros tímpanos esculpidos, integrando-se aos conjuntos cada vez mais complexos (tramo; multiplicação de abóbodas e de pilastras, por vezes, ornadas de estátuas-colunas como em Chartres; associação com um pórtico em *avant-corps*, refletindo, sem dúvida, o arco do triunfo antigo, como em Moissac e em Conques; cf. Fig. 32). É muito fácil compreender essa insistência na decoração de portas, em um mundo no qual as representações espaciais são fundadas na oposição entre o interior e o exterior (cf. capítulo II). Essa é uma maneira de valorizar, cada vez mais vigorosamente, o limiar, por excelência, pelo qual abandonamos o mundo exterior para penetrar o lugar mais interior possível, concebido à imagem da Igreja celeste. Além disso, uma equivalência simbólica é estabelecida entre a porta e Cristo, que dá acesso à salvação. E se, na época romana, a decoração das portas contrasta com o resto da fachada, cuja parede muitas vezes nua ou ornada apenas de simples frisos, as esculturas ganham pouco a pouco amplitude e terminam por articular a totalidade da fachada, como é o caso, finalmente, com as grandes catedrais góticas (cf. Fig. 15). Além da amplificação da decoração de

objetos litúrgicos (cálices e cruzes processionais, vestimentas e tecidos, báculos e candelabros [cf. Fig. 12 e 19], assim como as fontes batismais, a cátedra do bispo, o ambão ou o púlpito, muitas vezes em pedra ou bronze), é necessário sublinhar a importância dos vitrais, grande invenção medieval criada no século XI, cujo desenvolvimento é notável a partir de 1100 e, sobretudo, no século XIII (cf. Fig. 17).

Entre os séculos XI e XIII ocorre a expansão das imagens, tanto pela conquista de novos suportes – dentre os quais é necessário contar também os selos e as pequenas tabuletas metálicas trazidos dos santuários de peregrinação – quanto pelo recurso maior aos antigos. Esse é o caso da miniatura: na produção desmultiplicada de manuscritos, cada vez mais destinados às elites laicas, acrescenta-se a amplitude crescente dos ciclos iconográficos e de sua decoração. Se os suntuosos manuscritos carolíngios eram ilustrados com algumas dezenas de páginas pintadas, os ciclos ilustrados alcançam várias centenas de imagens a partir da primeira metade do século XI (por exemplo, na *Paráfrase de Elfrico*, adaptação anglo-saxã do texto bíblico). Em breve, aparecem manuscritos em que a imagem prevalece sobre o texto: a Bíblia de Pamplona, criada em 1197 pelo Rei Sancho VII, de Navarra, inclui 932 ilustrações, mas não tarda em ser ultrapassada pelas bíblias moralizadas, pintadas para a corte do rei da França a partir dos anos de 1215-1225, com cerca de 5 mil medalhões historiados (cf. Fig. 47). Do mesmo modo, as decorações murais das igrejas, pintadas geralmente a fresco ou a seco (o mosaico não sendo muito utilizado senão na Itália; cf. Fig. 42), aumentam e se generalizam até nos edifícios rurais mais modestos. Aparecem também nos palácios episcopais e pontificais, e mais tarde reais (por exemplo, no quarto de Henrique III, em Westminster, por volta de 1220-1230) e municipais (no Palácio dos Prioros de Perúgia, em 1297, e depois em Siena; cf. Fig. 10), e um pouco mais tarde nas habitações senhoriais ou citadinas, até então ornadas, sobretudo, de cortinas e tapeçarias. Assim, após ter varrido a recusa iconofóbica de imagens durante

a alta Idade Média, e, a despeito das contestações heréticas das quais são periodicamente objeto, o Ocidente dos séculos X-XIII se abre às imagens; passa de uma iconicidade restrita a uma iconicidade sem reservas, e se transforma em um *universo de imagens*, com certeza, diferente segundo os meios sociais, mas envolvendo a totalidade da Cristandade em seu manto de cores e formas.

Liberdade da arte e inventividade iconográfica

Essas imagens, produzidas em quantidade crescente, de modo algum provêm de uma arte estereotipada, normativa e fixa, que reproduz passivamente a doutrina da Igreja. Émile Mâle pensava (“os artistas foram apenas os intérpretes dóceis dos teólogos”, contentando-se em traduzir “tudo o que os enciclopedistas, exegetas da Bíblia disseram de essencial”) e se valia dessa tese para conceber seu estudo da arte do século XIII como uma reprodução da obra enciclopédica do dominicano Vicente de Beauvais (*Espelho da natureza, Espelho doutrinal, Espelho moral e Espelho historial*). Ao contrário, sustentaremos aqui que a Idade Média ocidental, a partir do século IX e, mais claramente ainda, do século XI, é um período de liberdade para as imagens e de excepcional inventividade iconográfica. Mas em que consiste essa “liberdade” da arte, quando de modo algum se esquece a intervenção dos comanditários, quer dizer, geralmente, a Igreja, instituição que impõe sobre a sociedade uma dominação poderosa? Não poderíamos entendê-la em um sentido absoluto, que suporia abstrair condições históricas de produção e, em primeiro lugar, a influência da Igreja. A liberdade em questão aqui designa, em vez disso, uma abertura dos campos de possibilidades, em um espaço social dominado pela instituição eclesial, e mesmo quase inteiramente definida por ela. Mas, precisamente, a Igreja é um corpo tão vasto, tão tentacular, que não poderia ser homogênea. Ela é perpassada por tensões e movida por contradições por vezes vivas. A doutrina não é mais *una*; ela evolui, é objeto de debates, dá origem a conflitos, inclusive na ortodoxia. Ela se modula da alta especulação dos

teólogos até às obras de divulgação, passando pelas execuções litúrgicas e teatrais, ou ainda suas expressões devocionais e místicas. Os discursos clericais podem integrar tradições que, por terem sido inicialmente estranhas à doutrina, passaram depois a integrá-la plenamente, como as narrativas apócrifas da vida de Cristo e da Virgem.

Além disso, o Ocidente medieval se caracteriza, diferentemente do mundo bizantino, por uma fraca intervenção normativa dos clérigos no domínio das imagens. A posição restritiva adotada pelos carolíngios teve, a esse respeito, um efeito paradoxal: limitadas às funções pouco elevadas, sem interferência nos ritos essenciais da Igreja, as imagens escapavam, assim, das fortes restrições doutrinárias impostas a elas em Bizâncio, sendo, aqui, um simples trabalho humano, deixado à discrição dos artesãos. E se, durante a Idade Média central, os clérigos comumente lembram as funções das imagens e evocam por vezes algumas significações dos temas principais, raras são as intervenções que visam fixar, corrigir ou condenar os modos de representação (seria bem diferente após o Concílio de Trento, com o *Tratado das imagens sacras*, de Molanus, se tornando, então, a expressão de uma vontade de controle clerical sobre a iconografia). Constatamos, portanto, uma fluidez figurativa que contrasta, de maneira assustadora com a estabilidade muito maior das fórmulas iconográficas na arte bizantina. Essa “liberdade” da arte é inclusive admitida teoricamente, como testemunha o *Racionalidade dos ofícios divinos*, de Guilherme Durando, que afirma que os pintores podem representar as cenas bíblicas “como quiserem” e retomar, como outros, o antigo *Dictum Horatii* (“os pintores e os poetas sempre tiveram a igual faculdade de ousar o quanto quisessem”).

Nesse contexto, os críticos de alguns clérigos, que condenam certos tipos iconográficos, confirmam *a contratio* a margem de manobra da criação figurativa (assim, por volta de 1230, o Bispo Lucas de Tuy esbraveja em vão contra essa novidade que é, então, o crucifixo de três pontas). Esses protestos mostram, além disso, que as imagens operam por vezes às margens

da ortodoxia e criam representações cuja ambiguidade as faz parecer ora lícitas, ora inadmissíveis. No século XV dá-se a intervenção do Arcebispo Antonino de Florença contra as Anunciações que mostram Cristo descendo, sob a forma de um pequeno menino, até à Virgem (o que, segundo ele, sugere indevidamente que a humanidade de Cristo preexiste à sua encarnação), ou ainda a de Gerson, o chanceler da Universidade de Paris, que condena as estátuas da Virgem que se abrem, mostrando em seu interior (as quais continuam a ser produzidas; Fig. 44). Mas essas críticas permanecem raras e, na melhor das hipóteses, constituem apenas opiniões pessoais, certamente eminentes, mas que não têm força de decisões doutrinárias ou disciplinares (ademais, Molanus proporá uma leitura alternativa, que isentará as Anunciações incriminadas por Antonino de Florença).

Contudo, as imagens, como a cultura medieval em seu conjunto, repousam sobre o reconhecimento de um forte valor de tradicionalidade. O prestígio de uma obra depende muitas vezes de sua referência a um protótipo venerável, que é uma maneira de *reverência* a uma obra dotada de um prestígio incontestado. Mas isso de modo algum impede os artistas de transformarem seu modelo, sob o pretexto da homenagem que lhe presta. É por isso que a tradicionalidade da arte medieval deve ser pensada menos através da categoria de “modelo”, copiada passivamente, do que graças à noção de “citação”, quer dizer, de referência ativa sem de modo algum excluir uma criação própria (Herbert Kessler). Essas citações possuem geralmente um alcance ideológico claro, por exemplo, quando as obras produzidas em Roma na época gregoriana fazem referência ao estilo paleocristão para significar a vontade de reforma e de retorno evangélico, ou quando a decoração mural de São Pedro é objeto de inúmeras “cópias”, que são adaptações originais, mas cuja intenção comum é manifestar o reconhecimento da autoridade pontifical. Essa tradicionalidade declarada das imagens medievais de modo algum impede, portanto, sua inventividade.

E é assim que, a partir do século XI e, sobretudo, do XII, os temas iconográficos se multiplicam sem jamais se deixarem confinar em tipos figurativos imutáveis e estritamente codificados (é o caso das figurações trinitárias, cuja variedade já observamos; cf. Fig. 34 e 49). Vê-se inclusive aparecer inúmeros temas iconográficos novos, como o coroamento da Virgem (Fig. 34) ou a árvore de Jessé. Se recorrermos, então, a diversas fontes escriturárias e exegéticas que legitimam a figuração, a imagem constitui uma criação original, sintética, que não pode ser reduzida ao *status* de ilustração de um versículo bíblico. Assim, longe da ideia de uma arte homogênea, reprodução passiva da doutrina da Igreja, a vitalidade e o dinamismo da Cristandade conferem à criação figurativa uma margem de manobra e uma inventividade notáveis.



Figura 44: A Virgem abrideira e a Trindade (cerca de 1400; Paris, Museu de Cluny).

Práticas e funções das imagens

No que se refere a imagens associadas a práticas sociais múltiplas, a definição que as reduziria a um papel de instrução dos *illitterati* é, evidentemente, insuficiente. As imagens medievais estão longe de ser destinadas apenas aos leigos, e são, de resto, muitas vezes colocadas em lugares reservados aos clérigos ou em livros que somente eles utilizam. Em uma igreja rural como Saint-Martin de Vicq, as pinturas murais do século XII se concentram no santuário, onde apenas os clérigos entram e cujas

paredes são ocultadas dos olhos dos fiéis, tanto que as paredes laterais da nave, onde esses se reúnem, são desde a origem recobertas por um simples adorno desprovido de toda representação. Com certeza, a célebre diatribe de São Bernardo contra a decoração dos claustros, culpada de distrair os monges de sua meditação, estabelece uma distinção entre os lugares destinados aos clérigos, cuja austeridade deve corresponder à ascese da prece, e as igrejas abertas aos laicos, para as quais o abade cisterciense admite a utilidade das imagens. Mas, nessa época, essa atitude limitativa em relação às imagens é rara e seus efeitos são pouco duráveis. Além disso, o uso abundante de inscrições nas imagens mostra que não se pode opor muito claramente o mundo dos laicos, que seriam espontaneamente familiares às imagens, e o universo dos clérigos, que acessam sem mediação as verdades da Escritura. As obras medievais apresentam muitas vezes um caráter extremamente erudito, de modo que, mesmo que possam produzir um efeito poderoso sobre um público laico, sua compreensão plena requer uma cultura que apenas os clérigos possuem: o Abade Suger reconhece que a significação profunda das obras que ornaram sua basílica só é acessível aos mais sutis dos letrados.

Uma das funções mais massivas adquiridas pelas imagens repousa em sua associação com o culto aos santos. Estátuas, retábulos e ciclos narrativos se tornam os *ornamentos* do culto aos santos (“ornamento” deve ser entendido aqui não como um complemento agradável, mas no sentido que o latim clássico e medieval dá a esse termo, quer dizer, como um equipamento *indispensável* à realização de uma função, como as armas de um soldado ou a vela de um navio). A partir do século XI, o culto aos santos, até então inteiramente fundado nas relíquias, torna-se impensável sem as imagens. Estabelece-se, portanto, uma relação triangular constantemente mais estreita entre santos, imagens e milagres: são as imagens que ordenam e tornam possível o culto aos santos; e é, cada vez mais, às imagens dos santos, creditadas de um grande poder, que se atribui a capacidade de realizar

milagres. Com certeza, o rigor do discurso clerical precisa sempre que são os santos que fazem os milagres através de sua imagem (e pelo efeito de sua graça divina). Mas podemos, porém, falar da imagem milagrosa na medida em que é pela peregrinação que ela atrai, pelas preces feitas diante dela e pelos dons que se lhe oferece, que os fiéis esperam a intervenção celeste. Se as imagens milagrosas são, em um primeiro momento, sempre associadas às relíquias, ocorre uma mudança, sobretudo a partir do século XIII, das relíquias para as imagens, de modo que o auxílio da Virgem e dos santos pode ser obtido por meio de sua representação, sem que a eficácia dessa última seja sustentada pela presença de relíquias. As imagens permitem, assim, uma extensão do culto aos santos, uma desmultiplicação espacial de manifestações do poder dos protetores celestes. O mesmo ocorre com os painéis pintados (por vezes, transportáveis, como o do venerado Pedro de Luxemburgo, que é aplicado, em 1389, sobre o ventre da princesa de Bourbon, para salvá-la de um parto difícil), tabuletas e objetos trazidos de peregrinações (o *Livro de São Tiago* relata como um cavaleiro de Pouilles é curado de um bócio pelo contato de uma concha trazida de Compostela) ou ainda pinturas murais (a captação do poder da imagem pode ocorrer pela visão, pelo tato, e, por vezes, pela ingestão de fragmentos raspados). O objetivo buscado é, muitas vezes, a cura, a regulação de variações climáticas, a preservação de colheitas e do gado, a proteção contra os ataques do diabo, contra a enfermidade ou ainda contra a morte súbita (Dominique Rigaux). Com relação a essa última, clérigos e laicos compartilham da crença segundo a qual a visão da imagem de São Cristóvão protege de um destino tão temido. É por isso que, no fim da Idade Média, dá-se à sua efígie, muitas vezes pintada no exterior das igrejas, uma dimensão monumental, a fim de garantir sua melhor visibilidade possível. De um modo mais geral, as imagens se encontram plenamente integradas ao sistema da salvação, uma vez que, a partir do século XIII, a Igreja torna as preces recitadas diante de algumas delas a ocasião para obter indulgências.

A partir do século XII, a importância das imagens nas práticas devocionais não para de crescer, inicialmente nos meios monásticos e nos círculos restritos dos místicos, e mais tarde para a elite laica. Esculpidas ou pintadas sobre as paredes ou nos livros, elas são o suporte da meditação e de um esforço para estabelecer um contato pessoal com Deus, a Virgem ou os santos, fora da estrutura litúrgica. Assim, as imagens aparecem nas casas de simples fiéis (as de São Francisco são conhecidas desde o século XIII) e não tardam em se multiplicar, graças ao uso do papel e, em breve, da xilografia e da impressão. Uma busca assim dá origem também a obras muito particulares, como os *Cânticos Rothschild*, cujas imagens parecem criar uma estrutura de mistério, muito apta a cativar o desejo devoto e a reativá-lo constantemente. E se um processo assim se realiza geralmente no segredo do sentimento interior, a partir do século XIII se multiplicam as narrativas nas quais a imagem contemplada fala, anima-se, começa a sangrar ou a chorar, sem falar de visões como aquela que é atribuída a São Bernardo, que recebe em seus braços Cristo descendo do crucifixo (segundo uma narrativa conhecida somente meio século após a morte do santo, que depois se torna um traço comum na literatura hagiográfica). Essas experiências da imagem viva, verificadas sobretudo no fim da Idade Média, podem ser alegres, como quando Santa Lutgarda, religiosa flamenga, vê o crucificado se mover e convidá-la a beber diretamente o sangue de sua chaga, ou dolorosas, como no caso de Santa Catarina de Sena (1347-1380) que, contemplando o mosaico da “Navicella” feito por Giotto em São Pedro do Vaticano, sente-se oprimida pelo embarque dos apóstolos e permanece paralisada até sua morte.

Não poderíamos esquecer, contudo, o papel que as imagens desempenham na estrutura da liturgia e dos sacramentos. O fato é que são suas principais protagonistas. Assim, durante a Festa da Assunção em Roma, a partir do século X ao menos, a imagem de Cristo conservada em Latrão é levada em procissão através da cidade e “visita” a imagem da Virgem de

Santa Maria Maior, onde, diz-se, Cristo (quer dizer, sua imagem) se aproxima para cumprimentar sua mãe. O ritual pascal é também a ocasião da manipulação de imagens amplamente praticada no Ocidente: a deposição de Cristo ao túmulo, durante a Sexta-feira Santa, é representada graças a uma simples cruz ou, por vezes, a partir do século XIII, com a ajuda de um grande Cristo esculpido, que se separa da cruz para ser colocado no sepulcro, antes de proceder, no domingo, à elevação que simboliza a ressurreição. Muitas outras imagens são vestidas, coroadas ou cobertas de joias, no dia de sua festa. Mas a maior parte desempenha, sobretudo, um papel pelo fato de que constituem a decoração do lugar onde se realizam os ritos essenciais da Igreja. Os retábulos são evidentemente associados ao culto aos santos, mas se multiplicam também os temas com relação ao sacrifício eucarístico, a começar pela crucificação, presença visível de Cristo que reflete aquela que a hóstia produz. Na decoração que cerca o altar, encontram-se, comumente, como já em São Vital de Ravena, as prefigurações veterotestamentárias do sacrifício de Cristo – a oferta de Abel ou o sacrifício de Abraão, ademais, mencionados nas preces do Cânon da missa. Os temas da Infância de Cristo, ou mesmo a Virgem com o Menino Jesus, também têm seu lugar nesse contexto na medida em que a Eucaristia é concebida como a reiteração do nascimento terreno do Salvador, como uma encarnação cotidianamente repetida. Muitos outros locais vinculados a ritos litúrgicos específicos podem se tornar objeto de uma análise comparável, quer se trate do batistério ou de fontes batismais, ou ainda da decoração do portal norte das igrejas, que, por vezes, reflete os rituais penitenciais realizados nesse lugar. Esse é o caso da célebre figura de Eva, na Catedral de Autun, cuja postura estranha foi relacionada por Otto Werckmeister com as de penitentes, que cruzam o portal norte, rastejando de joelhos e cotovelos, a fim de serem reintegrados à comunidade eclesial (Fig. 45).



Figura 45: Eva pecadora (cerca de 1130; lintel do portal norte de São Lázaro de Autun, conservada no Museu Rolin de Autun).

As imagens se prestam ainda a muitos outros usos. Servem de símbolos às instituições e aos poderes constituídos, constroem hierarquias e manifestam relações de força (entre o papa e o imperador, por exemplo) ou de dominação (entre os clérigos e os laicos). Seu alcance eclesiológico é onipresente, como pode ser visto na figura de São Pedro, símbolo da autoridade do pontífice romano, cuja iconografia se desenvolve significativamente a partir dos séculos XI-XII, e a da Virgem, duplo da Igreja, que se une a Cristo por seu coroamento real ou que acolhe a comunidade de fiéis sob seu manto. Além da Igreja universal, a imagem também pode exaltar uma de suas instituições particulares, a começar pelas ordens religiosas: na dos franciscanos, é, sobretudo, a lenda de Francisco que serve de manifesto, como no ciclo pintado por Giotto na Basílica de Assis (cf. Fig. 18), enquanto na dos dominicanos a vida do fundador é comumente suplantada pela multidão de grandes figuras da ordem, representadas em plena atividade intelectual, ou bem-integradas nos ramos da árvore que nasce de São Domênico.

As imagens contribuem também para construir a legitimidade do poder temporal. Por vezes, isso ocorre diretamente: quando os mosaicos da Igreja da Martorana de Palermo (1140) mostram o Rei Rogério II coroado por Cristo, reivindicam também uma dignidade igual à do imperador de Bizâncio. Mas também ocorre indiretamente: na Capela Palatina de Palermo, a imagem de Cristo em majestade, que domina o trono onde se encontra o rei durante audiências e atos cerimoniais importantes, contribui para sacralizar o soberano pelo reflexo assim criado entre sua pessoa e a de Cristo (Fig. 46). Um efeito comparável se produz quando a imagem do Juízo Final serve de decoração ao exercício da justiça, quer se trate daquelas do bispo (muitas vezes, colocada diante do tímpano da catedral), do papa (sala de audiência do Palácio dos Papas em Avignon) ou de autoridades seculares (salas de justiça municipais). A justiça terrestre se dá, então, como o reflexo da justiça divina, convocando essa referência suprema na esperança de obter dela um acréscimo de autoridade. Usos judiciários mais diretos são verificados a partir da segunda metade do século XIII, com a aparição da pintura infamante: a figuração de alguns condenados sobre a fachada de uma edificação pública constitui uma humilhação que é parte integrante do castigo (Gherardo Ortalli). Enfim, a função da imagem como símbolo de identidade e garantia da coesão de uma coletividade se difunde no corpo social: as cidades não possuem melhor sinal de adesão do que as imagens de seu santo padroeiro (ou da Virgem); as confrarias fazem o mesmo com seus estandartes ou seus retábulos, enquanto nenhuma instituição medieval poderia ter sua existência reconhecida, nem agir, sem a identificação que lhe oferece seu selo e a imagem singular que ele porta (Michel Pastoureau).



Figura 46: Cristo em majestade e o lugar do trono real (cerca de 1143; Palermo, Capela Palatina).

Imagens de uns, ídolos de outros

A revolução das imagens, iniciada a partir do século XI, não se limita apenas à sua expansão quantitativa. Confere-lhe, também, um poder eficaz maior, além daquele que sugere a tríade de justificações clericais da imagem (instruir, rememorar, comover). Ainda não mencionamos imagens mais milagrosas, que o são por seu próprio modo de produção. São, em

conformidade com as tradições inicialmente orientais, as imagens *aquiropoéticas*, quer dizer, não feitas por mãos humanas. É assim que ocorre com o véu de Verônica, oferecido a Cristo, durante a subida ao Calvário, e sobre o qual seu rosto teria sido milagrosamente impresso. Conservado em São Pedro do Vaticano desde o século XII, seu culto inicia a partir de 1216, após um milagre ao qual Inocêncio III dá sua caução. Inicialmente, considerado uma relíquia, esse objeto é, desde então, significativamente equiparado a uma imagem, e essa, tão claramente quanto suas cópias, que se difundem, então, no Ocidente como difrações de um símbolo do poder pontifical, são consideradas tão milagrosas quanto a original. Outro exemplo é o Volto Santo de Lucca, um grande crucifixo milagroso cujo culto se afirma a partir de 1200, e cuja lenda diz que um anjo teria conseguido esculpi-lo (Jean-Claude Schmitt). Não poderíamos esquecer aqui que a imagem da Virgem de Guadalupe, símbolo de reivindicações crioulas e mestiças na Nova Espanha do século XVIII, e, depois, do México independente, deriva dessa tradição medieval de obras aquiropoéticas.

Nessas condições podemos nos interrogar sobre a fragilidade da distinção entre as práticas da imagem que a Igreja considera legítimas e aquelas que ela denuncia como idólatras. Michael Camille inclusive qualificou ironicamente a imagem cristã do século XIII de “ídolo gótico”. Era, assim, lembremo-nos, o diagnóstico inicial de Bernardo de Angers, durante sua viagem para Conques, e é verdade que a materialidade provocante das estátuas dos santos, resplandecentes de ouro e pedras preciosas, poderia facilmente suscitar uma aproximação com o ídolo pagão: “do fato de que essa prática parecia, justamente, supersticiosa aos eruditos – eles pensavam que aí se perpetuava um rito do culto aos deuses antigos ou, mais precisamente, demônios – acreditava eu também, ignorante, que esse costume era mau e completamente contrário à fé cristã”; e, prossegue um pouco mais perguntando, “que pensas tu, irmão, desse ídolo? Júpiter ou Marte não teriam aprovado uma estátua semelhante?” Do mesmo modo, a

majestade da Virgem de Clermont era colocada atrás do altar, no topo de uma coluna, segundo um dispositivo estranhamente similar ao dos ídolos pagãos e às suas representações na iconografia medieval. Mas podemos, no entanto, além de um salutar efeito provocador, equiparar a imagem cristã e o ídolo pagão em uma mesma concepção mágica, fundada na não distinção entre a representação e o protótipo que ela representa?

Na aceitação mais ampla que os clérigos dão a esse termo, a idolatria designa todo culto que, em vez de se dirigir a Deus, seu único destinatário legítimo, é dirigido a uma falsa divindade, uma criatura (humana ou não) ou um objeto material. Nesse sentido, fora do culto cristão, só existiria idolatria (para Agostinho, tudo que é feito sem a fé cristã é idolatria). Portanto, é muito pouco dizer que a Igreja cristã vive na intransponível distinção entre religiões verdadeiras e falsas. Para ela há apenas uma única fé e um único culto possíveis; e a única oposição dotada de sentido é aquela que confronta a verdadeira fé dos cristãos e a idolatria de todos os outros. Nessa definição geral, um aspecto mais restrito da idolatria se refere ao culto prestado às imagens pagãs, obrigatoriamente qualificadas de “ídolos”, mesmo que a interpretação cristã oscile desde a origem entre duas leituras. Ora o ídolo é considerado a referência do falso deus que representa (quer dizer, um espírito diabólico) e possui, então, um certo poder maléfico que é necessário desmascarar; ora é denunciado como uma pura ilusão, um “nada”, um simples pedaço de pedra. Mas aí está também o risco para a própria imagem cristã, que os clérigos devem defender de uma potencial acusação de idolatria. É por isso que Guilherme Durando, após muitos outros, precisa que “os cristãos não adorem as imagens, não as tenham por deuses, nem coloquem nelas uma esperança de salvação”. Com efeito, é indispensável, para os clérigos medievais, afirmar uma dualidade entre a imagem e o protótipo que ela figura. É a ele que se dirigem, em última instância, os fiéis (“a imagem sagrada não é tratada como um ídolo com sacrifícios, mas lhe fazemos reverência em memória do martírio venerável e

em nome de Deus todo-poderoso”, diz Bernardo de Angers, para justificar a majestade de Santa Fé). Contudo, não se destitui a imagem material de todo papel, uma vez que a teoria do *transitus* reconhece que as coisas materiais nos ajudam a nos elevar na direção das coisas invisíveis, e admite a legitimidade da honra prestada à imagem, sob a condição de que essa seja associada à honra prestada a seu protótipo.

Contudo, o fato é que os próprios clérigos denunciavam nos fiéis uma tendência a adorar a imagem material, como se ela fosse realmente a pessoa santa que representa. Esse lugar-comum da idolatria aparece logicamente na primeira reação de Bernardo de Angers: “pensava, então, que era verdadeiramente absurdo e estranho ao bom-senso que tantos entes dotados de razão dirigissem suas súplicas a um objeto mudo e desprovido de inteligência”. Mas atribuir aos fiéis uma confusão assim entre a imagem e seu protótipo é, sem dúvida, mais o efeito de um elitismo desdenhoso da parte dos clérigos do que um testemunho confiável sobre a devoção dos laicos. Ademais, o desenvolvimento de imagens, a partir do século XI, confirma que a Igreja cessa, então, de temer uma ressurgência da idolatria em seu seio. A desconfiança que esse temor fez perdurar durante toda a alta Idade Média com relação às estátuas não existe mais e, a partir do século XII, vários amadores, dentre os quais os clérigos (como o bispo de Winchester, Henrique de Blois, em 1151), não hesitam em admirar e se apropriar das estátuas de antigas ruínas de Roma, sem temerem a acusação de idolatria. Poderíamos dizer o mesmo da imitação de formas clássicas pela arte gótica, esperando assistir, a partir do século XV, ao retorno da figuração dos deuses pagãos na arte cristã, que Walter Benjamin interpreta como uma estetização que revela a neutralização de deuses mortos. A recuperação estética da arte antiga progride, assim, no mesmo passo que a confiança da instituição eclesial, certa de ter liquidado os falsos deuses do paganismo e de estar acima de toda idolatria suspeita.

Assim, em vez de retornar de maneira voltaireana a acusação de idolatria contra as imagens cristãs, é possível vislumbrar, entre as justificações clericais e as práticas efetivas, uma ampla convergência e um certo afastamento. Admite-se que existe entre o protótipo e sua imagem relações muito estreitas, como mostram os milagres realizados por ela, ou ainda o fato de que possam se confundir temporariamente no imaginário dos devotos. Nas situações cultuais, a virtude da imagem é a de garantir uma mediação, de estabelecer um contato entre os humanos e o universo celeste. Mas, em vez de, atribuir aos fiéis a ideia de que a imagem é Deus ou uma pessoa santa – caso em que adorariam, com efeito, um objeto material –, o importante é, sem dúvida, que a imagem seja *habitada* por eles. Ela é uma de suas moradas, que visitam, por vezes, ou que podem desertar; ela é, portanto, um dos lugares mais propícios a suas manifestações. E, evidentemente, se atribuímos às imagens um poder considerável, não pensamos necessariamente que elas próprias o possuam. Atribuir-lhes um valor de mediação, é, ao contrário, reconhecer que sua virtude é mobilizar os poderes situados além delas, nos céus. Mas, ao mesmo tempo, sua importância como objeto é determinante, uma vez que são os ritos, as manipulações e as preces, dos quais são o centro, que permitem estabelecer a mediação (é justamente disso que a evolução da teologia da imagem parece dar conta). Em resumo, a eficácia da imagem repousa menos em sua materialidade única do que na relação que se estabelece entre a imagem-objeto visível e o universo invisível com o qual ela se põe em contato. Na medida em que concentra um poder eficaz, a imagem cristã não pode ser pensada apenas como *representação*; é também *presença* da força sobrenatural que figura e convoca.

Os usos massivos de representações, a denúncia da idolatria, a proximidade entre as imagens dos cristãos e as que eles denominam “ídolos”: tudo isso está destinado a se reproduzir quase identicamente no Novo Mundo, onde a Conquista assume a forma de uma “guerra de

imagens” (Serge Gruzinski). A idolatria é, portanto, uma categoria onipresente, que permite aos espanhóis darem conta de quase tudo que veem nas terras que descobrem (com exceção das ilhas, onde Las Casas e outros afirmam observarem poucos ritos coletivos). Para os conquistadores e missionários – e, em particular, no Império Mexicano (asteca) –, tudo é superabundância de ídolos monstruosos, cultos e sacrifícios sanguinários prestados a falsos deuses. López de Gómara afirma que “o objetivo da guerra é retirar seus ídolos desses indígenas”, e o bispo do México, Zumárraga, em 1531, vangloria-se de terem destruído “mais de quinhentos templos e 20 mil ídolos”. Ocorre, porém, de a oposição tradicional se desfazer: assim, em sua *Apologética*, Las Casas afirma que “a intenção daqueles que honram os ídolos não é honrar pedras, mas nelas venerar pela religião [aqui, no sentido de devoção], como nas virtudes divinas, esse ordenador do mundo quem quer que seja”. Arruinando a argumentação tradicional contra a idolatria, ele afirma que essa não é somente suscitada pela perversão do diabo, mas também pelo desejo natural de buscar Deus. Disso resulta uma situação paradoxal, uma vez que Las Casas denuncia a idolatria dos indígenas, que ignoram o verdadeiro Deus, ao mesmo tempo reconhecendo que existe em seus atos uma devoção tão autêntica – senão mais – do que a dos cristãos. O fato de a palavra “idolatria” poder ser associada em seu trabalho a termos positivos como “veneração”, “dedicação” (ou seu sinônimo “religião”) transgride o sistema de valores instaurado durante a Idade Média.

Mas a obra de Las Casas é excepcional e de pouco efeito na atitude da Igreja colonial. Ainda no século XVII, os bispos das Índias tomam consciência dos limites da evangelização e se envolvem em uma luta para extirpar a idolatria, na qual descobrem os traços persistentes (por exemplo, Nuñez de la Vega, sucessor de Las Casas em Chiapas). Trata-se, portanto, fundamentalmente, para executar o trabalho de conquista, de destruir os ídolos dos indígenas e de impor em toda parte as imagens dos cristãos, aproveitando as semelhanças de seu funcionamento, evitando os equívocos

mais flagrantes. Com certeza, existem diferenças importantes, especialmente porque a noção indígena de *ixiptla* (em nahuatl) designa tanto a estátua do deus como seus representantes humanos (os sacerdotes, o humano-deus ou o sacrificado que se torna o deus), mas também porque, junto às estátuas que dão forma às divindades, outros objetos sagrados (os *bultos*) garantem a presença, sem possuírem a menor dimensão mimética (o que explica os espanhóis não lhe darem muita atenção, embora sua sacralidade ter sido maior do que a das estátuas que destruíam ferozmente). No mundo indígena as imagens também eram formas de presença do divino, sem serem o próprio deus (“as imagens dos deuses devem ser consideradas objetos sagrados capazes de estabelecer o vínculo entre os humanos e as divindades”; Alfredo López Austin).

As origens da representação

Após ter evocado a diversificação qualitativa e a expansão quantitativa das imagens, convém analisar o impacto de seu desenvolvimento na sociedade medieval.

Lugares de imagens, lugares de culto

Se toda imagem na Idade Média adere a um objeto ou a um lugar, um aspecto determinante de seu funcionamento repousa no fato de que ela constitui a *decoração* e visa a “celebrar a importância funcional e simbólica de objetos ou lugares” onde aparece (Jean-Claude Bonne). Assim, a riqueza da decoração do Palácio dos Papas de Avignon, e, em particular, o cuidado de Clemente VI para que todas as suas paredes, ou quase, fossem ornadas de pinturas, respondia a uma intenção muito consciente, fazendo do esplendor uma arma de poder. O conteúdo das imagens pode não ser percebido aqui; basta que sejamos afetados pela riqueza e profusão da decoração para que o poder do pontífice seja manifesto (esse poder se impõe mesmo àqueles que, sem penetrarem no palácio, sabem, por terem ouvido dizer, qual é o luxo e

tentam imaginá-lo). Habitando o palácio mais imponente da Cristandade, o papa afirma que é seu chefe supremo. De um modo mais geral, as imagens, ou o que convém aqui chamar a decoração, é uma forma de *honra* prestada ao objeto-suporte, que indica ao mesmo tempo o *status* e o prestígio da pessoa ou da instituição que faz uso dele. Nesse sentido, o ornamental, noção da qual Jean-Claude Bonne mostrou o caráter operatório, é um instrumento de hierarquização de indivíduos e de poderes, tanto terrestres quanto celestes. Ele elucida as relações justas e as proporções que convêm à ordem harmoniosa do universo, que os clérigos medievais pensam, após Agostinho, como uma *musica*.

No Ocidente medieval e, sobretudo, a partir do século XI, os objetos e os lugares que são mais faustosamente honrados pelas imagens são as igrejas e seu mobiliário (que chamamos, ademais, os *ornamenta ecclesiae*). Essas imagens devem *convir* ao seu suporte, celebrá-lo à sua justa medida e lhe corresponder qualitativamente. Já mencionamos inúmeras situações nas quais a representação reflete o rito que estrutura; mas é necessário igualmente pensar que as imagens, enquanto decoração, correspondem, de maneira global, ao funcionamento litúrgico do lugar de culto. Como sugere Honório de Autun, o valor estético das imagens é aqui determinante, independentemente mesmo de seu conteúdo iconográfico. Assim como a beleza dos objetos contribui para seu prestígio e reforça sua eficácia, o esplendor da decoração torna a edificação digna do serviço divino. A igreja pode ser, assim, definida como um lugar de imagens, das quais percebemos imediatamente a exuberância de cores, a cintilância das luzes e, por vezes, o esplendor dos objetos dourados. Ela é uma totalidade colorida e luminosa, onde a multiplicidade de formas sugere, sem que sequer busquemos decifrá-las, uma saturação de significações. Ocorre, assim, uma separação do mundo profano, que manifesta e acentua a sacralidade da edificação cultural e os ritos que se desdobram nela. Ademais, é o que indicam os clérigos, a começar por Suger, quando evocam o processo anagógico de contato com o

divino, que se realiza, de forma indissociável, através da liturgia e pelo efeito contemplativo induzido pela riqueza da decoração.

Mas a igreja não é um espaço sagrado unitário. A decoração também torna sensíveis suas hierarquias internas (distinção entre a parte esquerda e a parte direita, mais valorizada; gradação das zonas inferiores até às partes altas, especialmente as abóbadas, assemelhadas por sua decoração ao céu; oposição entre o oeste, ligado à morte e ao diabo, e o leste, associado a Cristo, a Jerusalém e à ressurreição; polaridade indo da porta, limiar ambivalente marcado pelo contato com o mundo profano e por isso muitas vezes associado a temas de divisão, como o do Juízo Final, até a abside, lugar privilegiado de uma presença teofânica plena e de representações da glória divina). A oposição que estrutura mais vigorosamente a igreja – e cuja disposição das imagens é muitas vezes o reflexo – é a da nave, destinada aos laicos, e do santuário, acessível unicamente aos clérigos. Marcada por um presbitério ou coro alto que, sobretudo, a partir do século XII, separa cada vez mais hermeticamente as duas partes da igreja, a ponto de muitas vezes ocultar aos laicos a visão do altar maior, essa disposição especial nada mais é do que a materialização da divisão da sociedade em dois grupos de cristãos, reafirmada, então, com um novo vigor. A igreja é, então, uma totalidade sagrada, globalmente separada do mundo (e ativamente, assim, a oposição entre o interior valorizado e o exterior negativo), sendo dotada de uma estrutura interna diversificada, que reproduz os eixos do mundo e as divisões fundamentais da sociedade. Ela constitui nesse sentido um referente espacial que ordena a visão do universo e a torna sensível na experiência social comum. A sacralidade do lugar repousa no fato de que se trata de um microcosmo onde, por contraste com as desordens do mundo exterior, Deus dá a cada coisa seu lugar próprio.

Mas não poderíamos analisar a relação entre a igreja e sua decoração sem levar em conta a liturgia, que é a razão de ser essencial da edificação cultural. Um aspecto importante dos ritos repousa no fato de que rememoram e

repetem os eventos fundadores (sacrifício de Cristo, sua vida, as da Virgem e dos santos). Ora, a imagem representa, de outra maneira, esses mesmos personagens, que a liturgia evoca, celebra ou – com relação à Eucaristia – torna presentes. Tanto uma como a outra estabelecem uma união, paralela embora de natureza diferente, que coloca os humanos em contato com uma presença divina ou santa. A imagem constitui, assim, uma duplicação sensível da manifestação litúrgica dos poderes celestes (a menos que seja uma forma de substituição, que compensa para os laicos sua exclusão crescente da liturgia eucarística, inclusive sobre o plano visual, em razão da presença do presbitério ou coro alto). A decoração participa, assim, na *transferência de realidade* realizada pela liturgia, que faz oscilar da esfera terrena para a esfera celeste, da *ecclesia materialis* para a *ecclesia spiritualis* (Guilherme Durando afirma que “a igreja material significa a igreja espiritual”). E é por isso que, ao penetrarem na edificação sagrada, os fiéis devem sentir que entram no Reino de Deus, ou, ao menos, em uma ordem de realidade que é uma figura da Jerusalém celeste.

É no centro da missa que esse movimento é mais intenso. As preces do Cântico suplicam, então, que a oferenda consagrada pelo sacerdote seja levada pelos anjos “ao altar celeste, à presença da majestade divina”. No céu, uma liturgia permanente é celebrada pelos anjos diante da Trindade, e o Prefácio da missa exige que a voz dos humanos tenha permissão para se juntar ao louvor dos coros angélicos. O sacramento supremo da Igreja não poderia se desenvolver somente entre as simples paredes de pedra, em meio a “sombras” figurais deste mundo. Ao contrário, ele se eleva até o altar divino e realiza a fusão entre as liturgias terrena e celeste (“pelo sacrifício, as coisas terrenas e as coisas celestes se juntam”, diz Gregório o Grande). É com relação a um processo assim que devemos perceber a decoração das igrejas, em particular, as figurações teofânicas da abside, que materializam a presença da majestade divina, e a saturação das figuras angélicas, comumente dotadas de instrumentos litúrgicos ou associadas ao canto do

Sanctus, que os anjos entoam no céu. De um modo mais geral, a profusão e a beleza da decoração contribuem para afirmar a igreja como estrutura única do culto, porque a única digna de uma liturgia transposta ao céu. As imagens acompanham a realização suprema da liturgia; elas talvez ampliem seu efeito ou, ao menos, tornem sensível sua condução e prolonguem sua memória.

Se a igreja material é a figura da Igreja celeste, unida a ela pela liturgia, é também a imagem da Igreja espiritual, ao mesmo tempo comunidade e instituição. A decoração de imagens concorre para essa dupla correspondência, no centro da qual é necessário inscrever a mediação clerical. É pelos gestos e falas do sacerdote que a liturgia terrena se une à liturgia celeste, enquanto a ruptura marcada pelo presbitério ou coro alto consagra a hierarquia estabelecida entre os clérigos e os leigos. As igrejas, renovadas com cuidado ou reerguidas com audácia a partir do século XI, e as imagens cada vez mais abundantes que honram sua sacralidade, estão entre as marcas mais visíveis do poder da instituição clerical. Não surpreende muito, portanto, que esse desenvolvimento da decoração, signo ostentatório do caráter central do lugar de culto na nova organização social, produza-se no momento em que as dissidências que resistem à afirmação do poder sacerdotal questionem a utilidade dos lugares de culto (heréticos de Arras, Pedro de Bruis), mas também o das imagens (cátaros, hussitas). Do mesmo modo, a Reforma, que derrubará os fundamentos da Igreja, relançará em grande escala a prática da iconoclastia. Aos olhos de todos, é evidente que as imagens são, em parte, intimamente vinculadas ao poder dos clérigos. Mediações entre os humanos e poderes celestes, elas são ao mesmo tempo um instrumento privilegiado da mediação clerical, que se encarna principalmente nos lugares de culto.

Com certeza, nos últimos séculos da Idade Média, a expansão das imagens as faz penetrarem nas moradias leigas, e algumas podem conduzir a uma experiência mística, um contato pessoal direto com Deus. Mas, a

menos que se trate de beguinhas ou de outros laicos que se esforçam por adotar um modo de vida quase clerical, esses fenômenos concernem geralmente aos meios monásticos e, essencialmente, aos ramos femininos das ordens mendicantes. Quanto aos fiéis comuns, as imagens lhes oferecem um suporte devocional para suas preces ou eventualmente para uma meditação à qual podem se entregar tão intensamente quanto integraram os modelos clericais. Mas nisso há apenas um complemento das práticas sacramentais, para as quais o recurso ao clero e a frequência dos lugares de culto permanecem indispensáveis. De um modo geral, o desenvolvimento das imagens contribui para o bom funcionamento de sua dominação. Ao materializar eficazmente esses pontos de passagem onde o mundo terreno e o mundo celeste entram em contato, e ao exaltar por sua beleza e riqueza crescentes a sacralidade das igrejas, as imagens manifestam e ativam o papel decisivo que as edificações cultuais desempenham na polarização do espaço feudal, ainda reforçada pelo encelulamento das populações. Se as relíquias assumiram inicialmente o essencial dessa função, as imagens a ela se associam a partir do século XI, e depois, em breve, as substituem, desmultiplicando, assim, os pontos de ancoragem do culto aos santos. A edificação cultual e sua decoração indispensável, que a transforma em um lugar fora do comum, constituem, portanto, a forma privilegiada que assumem os polos sagrados que ordenam e hierarquizam o espaço social.

Cultura da imago e lógica figural do sentido

A despeito dos inconvenientes assinalados, a palavra “imagem” possui uma legitimidade forte no Ocidente medieval, a ponto de Jean-Claude Schmitt ter podido defini-la como uma “cultura da *imago*”. Além das obras visuais que servem para designar, esse termo abre no pensamento medieval uma rica constelação de sentidos. Está no centro da antropologia cristã, uma vez que, conforme o Gênesis, Deus criou os humanos “à sua imagem e semelhança” (“*ad imaginem et similitudinem nostram*”, Gn 1,26; cf. Fig. 35). Essa relação, interpretada pelos teólogos em um sentido essencialmente

espiritual (é a alma racional que nos torna a imagem da divindade), explica que o Criador possa ser qualificado, por exemplo, por Guiberto de Nogent, de “bom Imageiro”. Mas essa relação de imagem entre Deus e sua criatura é ao mesmo tempo imperfeita e sujeita ao devir: “ela não é uma situação adquirida, mas deverá se realizar no tempo” (Jean-Claude Schmitt). Com efeito, o pecado original fez com que os humanos perdessem uma parte importante de sua “semelhança” divina, e é por isso que o mundo terreno, onde se dá a vida humana, é concebido como uma “região de dissemelhança”, marcada pelo distanciamento e pela distância intransponível entre o humano e o divino. A restituição plena da imagem divina, instituída na origem do mundo, é, portanto, um projeto, uma promessa cuja realização é postergada para o fim dos tempos, quando os corpos gloriosos dos eleitos forem reunidos às almas e a Deus.

A Encarnação é, porém, uma etapa decisiva na história da relação de imagem. O filho é, com efeito, a *imago* perfeita do Pai divino, e os teólogos sublinham que essa relação ultrapassa em dignidade a que existe entre o Criador e os humanos (somente *ad imaginem Dei*, e não *imago Dei*). O fato é que a Encarnação de Cristo modera a dissemelhança aberta pela queda e permite aos humanos reconquistar a imagem divina perdida. Como Deus consentiu em assumir a forma humana e a transitar por uma via terrena, a rejeição radical do mundo sensível se torna impossível. Podemos conferir às coisas materiais, reabilitadas pela *condescendência* divina, um valor positivo, sob a condição de que não sejam um fim em si. A “região de dissemelhança” é, portanto, parcialmente iluminada pela vinda da *imago* perfeita de Deus e pelas manifestações repetidas de sua presença, das quais a Eucaristia é a principal. Ademais, a Encarnação de Cristo é uma das principais justificações da imagem material, que permite contrabalançar a interdição do Decálogo: Se Deus assumiu a forma humana, como se poderia renunciar a reproduzir sua humanidade e a se apoiar nela para se elevar à sua divindade? Existe, assim, uma poderosa afinidade entre a mediação que

institui a Encarnação e a que as imagens estabelecem entre o mundo terreno e o mundo celeste, como confirma, ademais, a coincidência cronológica, a partir do século IX e, sobretudo, do XI, entre o desenvolvimento das imagens e a intensificação das temáticas encarnacionais.

Existe, igualmente, uma conexão explícita entre a imagem e a esfera da *imaginatio*, como definida pelos clérigos, após Agostinho. Como dissemos, esse distingue três gêneros de visão (Parte II, capítulo IV). Nem visão corporal nem visão intelectual, a visão espiritual – que engloba o conjunto das atividades da imaginação e, muito particularmente, as imagens dos sonhos e as visões – é uma intermediária, uma mediadora poderosa (Jean-Claude Schmitt). Ela pode ser submetida à gravidade dos corpos, de modo que o sonho, por muito tempo, foi objeto de uma grande desconfiança, em particular, na cultura monástica: suas imagens pareciam perigosamente vinculadas às pulsões da carne, na ausência de todo controle da vontade, ou sendo interpretados como tentações diabólicas. Mas o sonho, como a visão desperta, pode também ser o instrumento de uma comunicação com os poderes celestes, e é, sob esse aspecto, valorizado sobretudo a partir do século XII. A imaginação se torna, assim, o meio assumido da experiência devocional ou mística. As interações da imagem material e a imagem mental se multiplicam: se o sonho justifica a novidade das estátuas-relíquias do século XI, é muitas vezes a imagem material que, a partir do século XII, inicia a visão espiritual (menciona-se o caso de Bernardo, François e Lutgarda); no fim da Idade Média, também, alguns místicos representam imagens conforme as sugestões de suas visões. Imagem material e imaginação se reforçam mutuamente para estabelecer uma relação privilegiada com as pessoas celestes.

É necessário, enfim, considerar a questão da imagem de maneira mais global. A imagem é, com efeito, um caso particular de *signo*, ou seja, segundo a definição de Agostinho, uma coisa que, através da impressão que produz sobre os sentidos, faz vir outra à consciência. Ora, o mundo inteiro

é, para o pensamento medieval, uma vasta rede de signos, que exige esforço para serem decifrados como indícios da vontade divina. A criação é um “livro escrito pelo dedo de Deus” (Hugo de São Vítor): tudo nele são apenas metáforas, símbolos, imagens. Podemos, então, perguntarmo-nos se as imagens materiais, signos em meio a outros em um mundo de signos, não têm o mesmo *status* que o conjunto de realidades sensíveis presentes no universo. Em todo caso, a natureza se presta à interpretação, exatamente ao modo da Santa Escritura: “quer se interrogue a natureza ou se consulte a Escritura, elas exprimem um único e mesmo sentido, de um modo equivalente e coincidente” (Ricardo de São Vítor). Em consequência, as técnicas exegéticas implementadas pela compreensão da Bíblia podem também se aplicar, ao menos em parte, ao universo. Após Agostinho e Gregório o Grande, os clérigos insistem na pluralidade de significações da Escritura e na distinção entre sentido literal e sentido alegórico. O segundo é o mais importante, mesmo que o sentido literal seja objeto de uma atenção reforçada a partir do século XII, como testemunha o sucesso de *Historia Scholastica* de Pedro Cantor, explicitação literal das narrativas bíblicas. Ao mesmo tempo, a importância do sentido alegórico é tal que se subdivide em dois (sobretudo, no século XII) ou em três, dando origem à concepção clássica a partir do século XIII da quádrupla significação da Escritura: literal, alegórica (em que é necessário crer), tropológica (a lição moral que indica como agir) e anagógica (ou mística, concernente à salvação e às verdades escatológicas). Com certeza, o esquema dos quatro sentidos é mais um modelo de referência do que um método prático de exegese e, de fato, a oposição dual da letra e do espírito, refinada por diversas subdivisões, conserva uma força considerável. Em todo caso, o texto sagrado se caracteriza por uma estratificação de significações, que, longe de ser considerada uma falta de coerência, ao contrário, torna-se seu pleno valor.

Ocorre o mesmo com todas as coisas sensíveis existentes no mundo terreno. Suas significações são múltiplas e, por vezes, inclusive

contraditórias, sem que isso de modo algum afronte a lógica medieval. Por exemplo, os *Bestiários* indicam que o leão pode significar tanto Cristo (por que se conta que seus filhotes nascem mortos e são ressuscitados, três dias depois, por sua mãe), como o diabo, sob a forma de forças desencadeadas da natureza ou de inimigos da Igreja (seguindo a interpretação do episódio de Daniel na cova dos leões). Como com as outras realidades sensíveis, as imagens materiais participam dessa lógica. Ora, é uma das especificidades da linguagem figurada não se submeter às regras de um sentido idealmente unívoco. O pensamento figurativo se caracteriza, ao contrário, por sua capacidade de condensar significações múltiplas e abertas. Uma mesma figura pode combinar em si várias identidades (por exemplo, Judite e Salomé; Abraão e Deus, o Pai, ou ainda Moisés, Paulo e João o Evangelista). Uma mesma imagem pode associar significações contraditórias, como o Cristo do tímpano da Catedral de Autun, que está ao mesmo tempo de pé e sentado, levantando-se e se sentando, a fim de significar o vínculo entre sua ascensão e seu retorno durante o fim dos tempos (Jean-Claude Bonne).



Figura 47: A relação tipológica: Isaac conduzido ao sacrifício e Cristo carregando a cruz (1215-1225; Bíblia moralizada, Viena, Österreichischen Nationalbibliothek, codex Vindobonensis 2554, f. 5).

Longe de ser uma deficiência, essa ambivalência – e, por vezes, também uma capacidade de jogar com a ambiguidade, mantendo significações flutuantes, vacilantes, entre as quais a incerteza impede uma decisão – permite que a imagem assuma aspectos importantes do modo de pensar medieval. Além da estratificação das significações da Escritura, é necessário sublinhar a importância da exegese dita tipológica, que relaciona o Antigo e

o Novo testamentos, buscando no primeiro a prefiguração das verdades das quais o segundo é a plena realização. Aí se encontra outra modalidade de associação de níveis de sentido, que a imagem assume perfeitamente (por exemplo, ao multiplicar os indícios visuais que tornam o sacrifício de Isaac a prefiguração do sacrifício de Cristo; Fig. 47). Além disso, enquanto pensamento da ambivalência, a imagem comumente evoca os paradoxos fundamentais do cristianismo, e, muito particularmente, a união do humano e do divino que a Encarnação realiza (especialmente nas imagens que combinam o sofrimento de Cristo e sua vitória sobre a morte, como a *imago pietatis*, que mostra o busto de Cristo sobre seu túmulo, paradoxalmente morto e vivo ao mesmo tempo, como mostrou Hans Belting). Habitados, pela exegese, a multiplicar os sentidos aceitáveis de um determinado texto, os clérigos podem ser facilmente levados a praticar, com as imagens, o mesmo tipo de encadeamento de significações. Existem, portanto, afinidades profundas entre o funcionamento das imagens e a intensa produção exegetica. Nos dois casos, trata-se de executar uma superposição de significações, que permitem articular diferentes níveis de realidade, de modo a se elevar das aparências sensíveis às verdades mais espirituais e próximas da Unidade divina.

Em um contexto assim, a questão do verdadeiro e do falso se coloca de uma maneira que desconcerta um pouco nossos hábitos modernos. Para nós, que sofremos os efeitos da dissociação platônica do ser e do parecer (quer dizer, “a expulsão da imagem para fora do domínio do autenticamente real, sua relegação ao campo do fictício e do ilusório, sua desqualificação do ponto de vista do conhecimento”; Jean-Pierre Vernant), a verdade está no real, enquanto a imagem deriva da ilusão. Inteiramente diferente é o que ocorre no mundo medieval, onde o universo sensível é concebido como uma imagem, um signo, “uma sombra”, segundo a expressão de Boaventura (de onde “a estranheza da concepção medieval do real”, à qual Eric Auerbach judiciosamente chamou a atenção). O verdadeiro é, em última instância, a

vontade divina, mas também tudo aquilo que, no mundo sensível, é interpretado muito corretamente por se aproximar dela. O falso é a ilusão diabólica e tudo aquilo que, no mundo sensível, dá origem a ela. Cidade de Deus, cidade do diabo... É assim que podemos compreender o *status* do teatro medieval: longe de ser o reino da ilusão, é a revelação útil das verdades divinas anunciadas pela Escritura. E é conforme a essa lógica que é enunciada a conclusão de uma representação do Juízo Final no México, em 1539, muito comparável àquelas que conhecemos no Ocidente no século XV: “Vistes essa coisa assustadora, terrível. Tudo é verdadeiro como o vedes, pois está escrito nos livros sagrados” (Serge Gruzinski).

Podemos falar, portanto, com base nos estudos de Eric Auerbach, de uma lógica figural do sentido (ou de uma interpretação figural da realidade). Em virtude dessa lógica, é no outro mundo que está a “verdadeira realidade”, enquanto “este mundo é apenas a sombra das coisas futuras”. Tudo neste mundo é apenas *figura*, cuja realização “está eternamente presente no olho de Deus e no outro mundo, onde existe, em permanência, a realidade verdadeira e desvelada”. Mas se a criação inteira é uma linguagem figurada na qual Deus se manifesta, isso não significa que sua realidade sensível deve ser abolida no ato de interpretação que atinge sua significação profunda (Eric Auerbach insiste na especificidade da interpretação figural, que “considera a vida sobre a Terra completamente real [...] e, contudo, a despeito de toda sua realidade, é apenas uma *umbra* e uma *figura* da verdade autêntica, futura e última, a verdadeira realidade que desvelará e manterá a *figura*”). É por isso que, especialmente, “uma personagem se torna tanto mais real quanto mais a interpretamos e quanto mais intimamente a associamos ao plano eterno da salvação”. Assim, nas concepções medievais, a verdade está na interpretação que alcança o sentido divino através de suas figuras, muito mais do que na realidade imediatamente perceptível. E é conforme a essa lógica figural que podemos dizer que a imagem medieval é verdadeira: porque contribui para tornar presentes, ou ao menos acessíveis, as pessoas divinas ou santas.

Plenamente admitidas e legitimadas durante a Idade Média central, as imagens não são vãs aparências. São figuras em um mundo que é inteiramente figura e, como as outras figuras, permitem se elevar às verdades celestes. Portanto, mesmo que as imagens nos mostrem apenas o aspecto exterior da coisa, Tomás de Aquino precisa, ainda, que, graças à sua mediação, o intelecto penetra o interior da coisa, de modo que, como sublinha Jean Wirth, “as imagens mentais, mas também as imagens em geral, contribuam ao conhecimento abstrato”.

Figurar Deus, contemplar a criação

A expansão das imagens é acompanhada de profundas transformações de modos de figuração. Mas, em vez de analisar essas evoluções como a passagem de uma arte “simbólica” para uma arte “realista”, como se diz comumente, convém identificar aí uma mudança de equilíbrio em tensões constitutivas de toda figuração medieval. Em meio a essas tensões, evocaremos aquelas que articulam ornamentação e representação, superfície e volume, essência e singularidade. A arte medieval concede um lugar considerável e um *status* eminente à ornamentação, a ponto de proceder, sobretudo, durante a alta Idade Média e ainda até o século XII, a uma ampla *ornamentalização* das próprias representações, inclusive de figuras humanas e animais (cf. Fig. 1). Jean-Claude Bonne sugere falar de ornamentalização “quando as figuras, preservando uma silhueta ou formas identificáveis, exibem a literalidade de traços ou de cores das quais são feitas, sem preocupação com ilusionismo”. Muito longe de manifestar um déficit de habilidade, esses procedimentos correspondem à sacralidade de objetos decorados e de figuras representadas, que convida a afastá-los tanto quanto possível da ordem das aparências sensíveis. É assim, por exemplo, que “o ornamental enriquece a representação cristã do sagrado, exaltando a divindade sob formas que contrabalançam ou sublimam, sem o negar, o antropomorfismo do Deus da Encarnação” (Jean-Claude Bonne). E depois, a partir do século XII e, sobretudo, do século XIII, um processo tende a

separar a representação e a ornamentação, com essa sendo especialmente deslocada às margens da imagem. Mas, para serem menos intimamente imbricadas, representação e ornamentação não cessam de desempenhar suas relações, geralmente a distância, mas também no interior da figuração, onde as vestimentas permanecem um dos lugares privilegiados de expressão da ornamentalidade.

A oposição entre a superfície e o espaço, herdada do historiador da arte Heinrich Wölfflin, leva geralmente a depreciar a arte medieval, reputada incapaz de sugerir a tridimensionalidade, e torna a história da arte um processo teleológico que tende à conquista da perspectiva, única representação correta do espaço. Se quisermos, ao contrário, pensar a especificidade das representações medievais e os valores positivos que as animam, é necessário, em vez disso, admitir a existência, durante toda a Idade Média, de uma tensão entre planicidade e espessura (Jean-Claude Bonne). Se a arte medieval pode ser considerada uma arte do plano, é, inicialmente, porque a imagem, destinada à celebração do lugar do objeto onde se inscreve, deve respeitar seu suporte (página do manuscrito, parede da igreja, entre outros). Isso é particularmente verdadeiro sobre a iluminura, tendo em vista o caráter sagrado dos livros onde são pintadas: como indica judiciosamente Otto Pächt, “o cristianismo não diferenciava entre o livro, instrumento de comunicação, e a mensagem que transmitia. O livro não era somente o que continha o Evangelho, *era* o Evangelho”. Compreendemos, portanto, que a planicidade do suporte seja assumida positivamente, como um componente imediato da imagem, e que o fundo das imagens medievais não se deixa negar ou perpassar por qualquer procedimento ilusionista que seja. Ao contrário, não é raro que o suporte material da imagem se mostre diretamente (cf. Fig. 1) ou que exiba sua presença intransponível pelas amplas superfícies coloridas, desprovidas de qualquer valor mimético, ou pelo esplendor brilhante de um plano de ouro. Quanto às próprias figuras, elas se caracterizam por uma relação estreita com o fundo do qual se

destacam, e a reverência devida ao seu suporte as submete a uma forte lógica de planicidade (cf. Fig. 30). No entanto, as imagens medievais trabalham um avolumamento das figuras. Muitas vezes, identificamos aí também um folheamento de planos distintos (cf. Fig. 4), bem como a presença de planos oblíquos e de efeitos locais de relevo no tratamento de corpos e objetos. Mas todos esses procedimentos, que afastam a imagem para uma estrita planicidade bidimensional, não criam, porém, um espaço tridimensional que desrespeitaria o plano do suporte e produziria uma unificação espacial da representação. Eles apenas articulam espessura e lógica do plano.

Essa dinâmica se amplia notavelmente a partir do século XII e, sobretudo, do XIII. O volume dos corpos e a flexibilidade das dobras das vestimentas, que caracterizam o “classicismo” da estatuária romana tardia e, sobretudo, gótica (cf. Fig. 3). São imitados pela pintura, que utiliza os degradês cromáticos e as sombras para sugerir a plenitude das formas. Do mesmo modo, preocupa-se mais em expressar a textura dos materiais representados, enquanto o dinamismo dos corpos é mais comumente sugerido (ao contrário, a dimensão muitas vezes hierática das obras da alta Idade Média era plenamente justificada, uma vez que Estrabão, especialmente, no século IX, considerava a impressão do movimento dado por uma figura um signo negativo de instabilidade). Enfim, a representação de animais e vegetais, à espera dos primeiros esboços de paisagem do século XIV (cf. Fig. 32), tornam-se mais cuidadosos com suas aparências. Se devemos excluir a esse propósito o termo “realismo” (que pressupõe uma concepção do real que não tem muito sentido antes do século XIX), podemos utilizar com prudência a de “naturalismo” (que mostra uma atenção às realidades sensíveis do mundo natural criado por Deus). Contudo, seria errôneo interpretar esse fenômeno, que progride do século XII ao século XV, como um avanço dos valores profanos ou uma laicização do mundo.

Sigamos, em vez disso, a análise de Jean Wirth: enquanto, até o século XII, dividia-se o universo em uma parte visível e em outra invisível, o século XII

favorece uma oposição entre natural e sobrenatural. À noção de natureza, reinterpretada pelos teólogos a partir do século XII, corresponde a de sobrenatural, formalizada por Tomás de Aquino. Existe, portanto, a partir daí um sobrenatural visível cuja representação é justamente um dos objetos maiores do desenvolvimento de imagens. Assim, a nova estética gótica “não é determinada pela vontade de reproduzir um real exterior à arte [...]. Sua função é, antes, conferir uma presença real, visível e mesmo palpável a alguma coisa nova, o sobrenatural” (Jean Wirth). O que chamamos “naturalismo” não tem por objetivo último a representação da natureza, mas a manifestação visível do sobrenatural e das verdades divinas que o mundo criado permite apreender. Não podemos esquecer que aquilo que é representado, então, sob as aparências do mundo natural são *figuras*, pelas quais os humanos podem se aproximar de Deus. Um fenômeno assim, ademais, apenas se intensifica durante os séculos, e Erwin Panofsky analisou bem como o suposto “realismo” da arte flamenga do século XV, cuja virtuosidade se torna extremamente cuidadosa aos detalhes das coisas e criaturas, é, de fato, saturada de um simbolismo complexo e, por vezes, oculto, que exige um trabalho paciente de decodificação (cf. Fig. 6). O mesmo se dá no apogeu da Renascença, e mesmo a arte de Michelangelo, defensor da perfeição atlética dos corpos, de modo algum significa a afirmação do humano e do mundo terrestre como valores autônomos: para ele, o corpo humano é a metáfora mais elevada da ordem divina.

É necessário prolongar ainda essa análise. Assim, até o século XII, evita-se levar em conta nas imagens a dimensão accidental dos fenômenos ou das figuras; privilegia-se nelas formas genéricas, pouco particularizadas e encarregadas de exprimir essências. Por exemplo, com relação à imagem de um rei ou de um imperador, julga-se sem pertinência, e mesmo prejudicial ao propósito da representação, atribuir-lhe caracteres singulares, e *a fortiori* traços que evocam a individualidade do soberano reinante; importa apenas munir a figura de insígnias e traços mais adequados para exprimir a essência

do poder real ou imperial (cf. Fig. 7). Mas a evolução já mencionada reduz o carácter genérico das formas e as impregna, ao contrário, da existência concreta e palpável do mundo sensível e do sobrenatural. Já no século XIII, e mais ainda, posteriormente, as faces e os corpos se diversificam, para dar conta, com cada vez mais precisão, das particularidades da idade, sexo, compleição, e mesmo da personalidade individual. É assim que nasce o que se convencionou chamar retrato no sentido moderno do termo, quer dizer, uma imitação das singularidades físicas de uma pessoa, que permitem reconhecê-la em seu aspecto (cf. Fig. 6). Em meio aos exemplos mais precoces, um dos mais conhecidos é o do Cardeal Jacopo Stefaneschi, que no início do século XIV fez-se representar em três idades diferentes, em um manuscrito, em um retábulo atribuído a Giotto e em uma pintura mural de Simone Martini, em Avignon.

Essa evolução – que desloca a ênfase das essências genéricas para as singularidades individuais – foi muitas vezes relacionada ao desenvolvimento do nominalismo. Isso parece verossímil, uma vez que Guilherme de Occam afirma que há apenas entes singulares e que não há neles qualquer generalidade (cf. Parte I, capítulo IV). Porém, estabelecer um vínculo assim cria muitas dificuldades, pois envolve uma dinâmica de formas de representação que é anterior ao occamismo e que se afirma progressivamente dos séculos XII ao XV. Essa evolução deveria, portanto, ser vinculada a tendências mais gerais, e não é certo que o nominalismo, mesmo tomado em seu conjunto, após suas primeiras formulações no século XII, possa ter esse papel. Com certeza, nos séculos XII e XIII, inúmeros autores considerados realistas admitem princípios de tipo nominalista e descartam a ideia de que os universais sejam coisas. É o caso de Tomás de Aquino, para quem os universais existem apenas no intelecto, a universalidade correspondendo apenas à essência enquanto pensada pelos humanos. Mas devemos, então, observar que muitos outros aspectos do tomismo podem ser relacionados à evolução das imagens. Assim, para

Tomás, a imagem permite um movimento que une o sensível ao inteligível, de modo que oferece, ao mesmo tempo, um conhecimento da essência das coisas (compreendida pelo intelecto) e de suas particularidades individuais (percebidas pelos sentidos). Um pouco mais tarde, Gil de Roma e outros tomistas admitem que a imagem permite o indivíduo em sua própria individualidade, o que sugere uma evolução muito paralela àquela que as obras visuais mostram.

Invenção da perspectiva e dinâmica feudal

A representação perspectiva, desenvolvida pela geração da década de 1420, condensa a maior parte das evoluções evocadas aqui. Após as tentativas parciais que observamos em alguns quadros de meados do século XIV (Pietro Lorenzetti), a experiência fundadora é a do arquiteto Brunelleschi que, observando uma tabuleta representando o batistério de Florença através de um buraco feito na porta da catedral, estabelece que existe uma coincidência necessária entre o ponto de vista (do espectador) e o ponto de fuga (da representação); ele demonstra, assim, que uma pintura construída em perspectiva pode ser contemplada corretamente apenas de um único lugar (Hubert Damisch). Ao mesmo tempo, os afrescos de Masaccio, na Igreja Santa Maria del Carmine em Florença, constituem uma das primeiras obras rigorosamente construídas segundo as regras da perspectiva (1427). Essa inovação, que podemos incluir na lista das invenções mais notáveis da Idade Média, transforma os princípios figurativos analisados até aqui. Pensando a estrutura da imagem como uma janela que se abre sobre a história representada, segundo a metáfora do humanista florentino Leon Alberti, a representação perspectiva reivindica a denegação de seu plano de vinculação, que as obras anteriores pretendiam respeitar. Compreendemos, portanto, por oposição ao ponto de vista do olho humano que assume a perspectiva, que as imagens anteriores indicam, pela reverência devida à superfície que as comporta, “a dependência das figuras em relação a uma vinculação de uma ordem diferente da sua” (Jean-

Claude Bonne). De um modo um tanto metafórico, poderíamos dizer que o único ponto de vista que merece, portanto, ser posto em imagem é o de Deus; mas Deus, evidentemente, não vê através dos olhos do corpo, nem a partir de um lugar particular, de modo que seu “olhar” engloba todos os pontos de vista possíveis e não poderia se preocupar com as aparências humanamente perceptíveis. Numa lógica assim, só importam a essência das coisas, sua integridade e seu valor simbólico. É por isso que a arte medieval recorre com insistência a procedimentos de *mostração*, que garantem a melhor visibilidade de objetos e figuras: assim, embora colocados sobre um altar, um pão ou uma hóstia deverão aparecer frontalmente, a fim de respeitar sua perfeita circularidade. Pela mesma razão, o Bispo Lucas de Tuy protesta contra a representação de perfil ou de três quartos da Virgem, a seus olhos mutilando e transgredindo tão gravemente os princípios de mostração e de integridade que afeta uma figura de uma santidade eminente. Ao contrário, a representação perspectiva é uma visão em primeira pessoa que assume um ponto de vista individual e subjetivo. Ou, ao menos, realiza uma “objetivação do subjetivo” (Erwin Panofsky), que dá espaço para o ponto de vista do olho humano. Passa-se, assim, do reconhecimento da superfície de vinculação como referência assumida para sua negação, e de uma visão transubjetiva e universalizante para uma percepção subjetiva e individualizante.

Essa transição é forte, mas não mais do que aquela que faz passar da concepção memorial da missa à doutrina da transubstanciação. É, portanto, decisivo sublinhar que a perspectiva não rompe com as concepções medievais do espaço. Identificando o equívoco de Erwin Panofsky, Hubert Damisch sublinhou bem que a perspectiva desenvolvida no século XV não supunha de modo algum um espaço geométrico, homogêneo, contínuo e infinito, como Descartes concebe dois séculos depois: com efeito, a perspectiva se ocupava “menos do espaço do que dos corpos e figuras dos quais era o receptáculo, em conformidade à ideia aristotélica de uma

extensão finita e descontínua”. A perspectiva não tem por objeto o espaço, mas as figuras que, não mais na época do que nos séculos precedentes, não poderiam ser pensadas independentemente do lugar que ocupam. Ela é, portanto, uma maneira de conformação onde cada coisa se inscreve no lugar que lhe corresponde. A perspectiva não rompe com a problemática medieval do *locus*, mesmo que produza uma nova modalidade de articulação dos lugares ocupados pelos diversos objetos figurados. Com efeito, esses são, a partir de então mais integrados a uma ordem unificada, uma vez que são relacionados a um referente único e específico, ao mesmo tempo ponto de fuga e ponto de vista.

As evoluções dos modos de representação na Idade Média são um dos aspectos da forte dinâmica do sistema feudal. O desenvolvimento do naturalismo (como legitimação das manifestações visíveis das verdades divinas), a singularização (que não exclui o problema das essências e da hierarquização das criaturas) e a afirmação da espessura (em tensão com o princípio da planicidade) podem ser considerados, no entanto, modificações da maneira de articular o mundo terrestre e o mundo celeste, o humano e o divino. De modo algum trata-se aqui de uma separação radical, consagrando o triunfo de um pensamento laico ou o advento de um humanismo que exclui toda referência à Providência e à Graça. Se as aparências sensíveis são cada vez mais abertamente assumidas pela representação, é em virtude do processo de espiritualização do carnal já evocado: o fenômeno avança no mesmo passo que o desenvolvimento da lógica da Encarnação e que o reforço do poder da Igreja, instituição material fundada sobre valores espirituais. Se o mundo criado pode acessar a representação, de uma maneira que sugira com prazer os aspectos mais palpáveis e os detalhes mais encarnados, é porque, mais do que antes, nós o concebemos como carregado de valores espirituais e como um meio legítimo de alcançar o conhecimento de Deus (através daquele do mundo criado conforme à sua vontade).

Mesmo a perspectiva pode parecer um dos avanços extremos da dinâmica do sistema feudal. Esse se caracteriza pela articulação, em um espaço descontínuo e polarizado, entre um forte enclaulamento local e a manifestação da unidade da Cristandade. Sua dinâmica tende a reforçar seus aspectos unificadores, sob a tripla forma do desenvolvimento das transações, da recuperação monárquica e da centralização pontifical, sem, no entanto, romper com a organização celular da sociedade. Mais ainda do que a ampliação desses vínculos intercelulares, é necessário sublinhar a importância das *representações* unificadoras que atuam aí (a Igreja como corpo de Cristo, do qual a Eucaristia permite participar). A perspectiva poderia encontrar sua lógica, uma vez que deriva dessas ilusões unificadoras, sem, no entanto, romper com a lógica do *locus*, nem fundar uma concepção do espaço homogêneo e unificado. Podemos, então, sustentar, como propôs Hubert Damisch, que o trabalho dos pintores *preparou* – sem, de modo algum, pressupor – o advento da geometria descritiva? Aí está outra questão, mas, no fim, não é mais improvável do que supor que o tempo escatológico cristão prepara a concepção moderna da história, sendo, porém, separado dela por uma ruptura radical.

Conclusão: imagem-objeto medieval, imagem-tela contemporânea

Após ter varrido a tentação iconoclasta e ter se atido, durante séculos, a uma iconicidade restrita e desconfiada, a Cristandade ocidental experienciou, a partir do século IX e, sobretudo, do século XI, uma expansão crescente de imagens, a ponto de terem se tornado um dos elementos constitutivos do sistema eclesial. Ornamentos indispensáveis do culto à Virgem e aos santos; reflexos sensíveis da presença real e da reiteração eucarística da Encarnação: símbolos da Igreja e signos da adesão de múltiplas instituições que a compõem; anúncios de verdades escatológicas, ao mesmo tempo que suportes de práticas devocionais cada vez mais difundidas: esses são alguns dos papéis que assumem as imagens

na sociedade cristã. Seu poder de beleza e de esplendor cromático orchestra de maneira sensível a sacralidade dos lugares de culto, de modo que as imagens contribuem para o contato privilegiado que se estabelece aí, entre os humanos e os poderes santos ou divinos, ativam a união da igreja material e da Igreja triunfante e a fusão das liturgias terrena e celeste. Mas essa mediação das imagens não é muito dissociável daquela que os clérigos assumem; ademais, são geralmente vinculadas a objetos e a lugares dedicados a ritos que manifestam o poder sagrado dos sacerdotes. O desenvolvimento das imagens acompanha, com uma bela simultaneidade, o reforço da instituição eclesial; e elas se tornam pouco a pouco os ornamentos indispensáveis do poder da Igreja e os adjuvantes representativos da mediação sacerdotal. É por isso que estão tão estreitamente associadas à função dos lugares sagrados que polarizam o espaço feudal, enquanto a evolução de suas formas corresponde à dinâmica geral de articulação do carnal e do espiritual que anima a Cristandade.

A despeito desse desenvolvimento considerável da iconicidade, evitaremos fazer da Idade Média a origem da nossa chamada civilização da imagem. A cultura medieval da *imago* é, sem dúvida, inteiramente o contrário (sem falar do fato de que uma pessoa da Idade Média via menos imagens, durante sua vida, do que vemos hoje em um único dia). Vinculada a um objeto ou a um lugar que possui uma função própria, geralmente cultual ou devocional, a imagem-objeto só tem sentido, na Idade Média, por seu caráter *localizado*. Ela é também um objeto imaginário, um objeto imaginado, cujo funcionamento envolve interferências entre visão corporal e visão espiritual, entre *visio* e *imaginatio*. Enfim, a representação é também presença, meio de uma manifestação eficaz de poderes celestes. Ora, à imagem-objeto medieval podemos opor a imagem-tela contemporânea. Ou melhor, podemos considerar a televisão e o computador por modos extremos de imagem-objeto, garantindo um completo triunfo da imagem sobre o objeto, uma vez que esse se tornou o receptáculo de todas as

imagens possíveis, a tela onde se projeta a sombra do universo e que, pela maneira de sobrepresença do real que autoriza, transforma e perverte a relação com o mundo. À necessária localização da imagem-objeto medieval corresponde o advento ubíquo da imagem-objeto, capaz de se reproduzir em toda parte identicamente, negando, assim, a particularidade dos lugares e contribuindo à *deslocalização* generalizada que caracteriza o mundo contemporâneo. À presença eficaz – quer dizer, ao mesmo tempo, real e imaginada – da imagem medieval, corresponde uma superabundância de imagens que se anulam mutuamente e são, geralmente, desprovidas de efeito por não serem controladas nem simbolizadas. Com certeza, a presença que autoriza a imagem-objeto só é verdadeira na medida em que se a coloca no campo da crença cristã, de modo que, se a imagem medieval participa de uma relação com a ilusão vivida realmente, a imagem contemporânea induz uma relação com a realidade vivida ilusoriamente. O *status* e as práticas das imagens são indissociáveis da organização do conjunto da sociedade, e é por isso que, também em relação a imagens, e a despeito de certas similitudes aparentes, a Idade Média é nosso antimundo.

CAPÍTULO CONCLUSIVO

O FEUDALISMO, OU O DESTINO SINGULAR DO OCIDENTE

Afirmando seu controle sobre o tempo e sobre o espaço, sobre as relações entre este e o outro mundo, sobre o sistema de parentesco, sobre as representações figuradas e mentais, a Igreja explora uma tripla oposição entre o bem e o mal, o espiritual e o carnal, os pais e os filhos, para definir sua própria posição e estabelecer conjuntamente a unidade da Cristandade e a hierarquia que lhe atribui preeminência. É assim que toma forma, através de todas as contradições e contestações identificadas, o *status* dominante da instituição eclesial, que talvez seja mais do que a coluna vertebral do sistema feudal: seu invólucro, e mesmo sua própria forma. Nesse sentido, os aspectos examinados nos capítulos precedentes concorrem também para o bom funcionamento da relação de *dominium*. Aqui é decisivo o ordenamento espacial que permite o vínculo das pessoas ao solo pelo encelulamento dos vivos em torno dos mortos e da Igreja, não sem garantir sua participação na estrutura universal da Cristandade. Mas outros aspectos se vinculam aí também, ao menos indiretamente, na medida em que contribuem para definir a posição da Igreja e, por consequência, para consolidar sua capacidade de anunciar a dominação espacial da sociedade feudal. Por exemplo, o entrelaçamento do espiritual e do carnal está em estreita relação com a polarização do espaço, uma vez que é ele que permite dar forma ao lugar sagrado, assim como outros vetores da vinculação local

do sagrado cristão (cemitério, relíquias, altar, Eucaristia, imagens). Além disso, a institucionalização da Igreja, que, de uma certa maneira, é apenas um processo de encarnação espacializada, seria impensável se a onipresença da dualidade do bem e do mal não estivesse associada a uma capacidade de ultrapassar o dualismo.

Uma lógica geral de articulação dos contrários

Ao longo de toda a segunda parte pudemos identificar, em níveis diversos, as manifestações de uma mesma lógica visando a tensionar polos contrários. Com certeza, em relação ao tempo, observamos, antes, uma contradição entre a concepção anti-histórica de um tempo que se repete ou que não passa e a visão histórica de um tempo linear e orientado, cuja intermediária é a Encarnação de Cristo. O conflito entre a cronologia e a eternidade, entre a afeição pelos retornos, que se aprisiona na experiência do passado, e a espera por um novo futuro, projetada essencialmente no outro mundo, mas, por vezes, também descendo sobre a Terra, não permite uma união elaborada dos contrários, mas dá origem a um regime híbrido qualificado aqui de semi-histórico. Contudo, a coexistência dessas concepções, cuja contradição não é superada mas, aberta, confere ao sistema medieval uma capacidade importante de transformação e de evolução.

Quanto ao bem e ao mal, trata-se de dois contrários irreconciliáveis. E, contudo, satã não é um princípio independente de Deus, mas uma de suas criaturas: escapa-se, assim, ao dualismo, revivido, ao contrário, pelo espectro da heresia cátara. Ao longo da Idade Média, satã exibe um poder cada vez mais crescente; o vício e seus discursos se tornam invasivos. Para garantir a vitória do bem, o combate deve ser mais acirrado do que nunca. A tensão entre as forças do bem e as do mal se acentua; a intensidade das dualidades morais se aviva e o universo se polariza mais. Dar mais lugar ao mal e reconhecer mais força a satã acentua o risco de uma recaída dualista. Mas o perigo é superado às custas de uma dramatização maior, que exalta muito

melhor a instituição eclesial, capaz de triunfar sobre forças desencadeadas e, contudo, controladas do inimigo.

Dissemos que o princípio do feudalismo não era a fragmentação ou a vinculação local, mas a articulação entre fragmentação e unidade, entre vinculação local e participação na universalidade cristã. Ademais, é um mesmo lugar – a igreja paroquial e seu cemitério – que estabelece, por um lado, o encelulamento e o vínculo de cada um à comunidade dos mortos e à dos vivos da qual é a imagem, e, por outro, a participação, por meio da Comunhão eucarística, no grande corpo da Cristandade. A *stabilitas loci*, norma de vida mais geralmente compartilhada, pode, então, encontrar, na associação com a mobilidade peregrina e o desenvolvimento de transações, uma ocasião para se consolidar e não uma contestação.

A dualidade entre o espiritual e o carnal dá origem a uma verdadeira articulação de contrários. Com efeito, esses dois princípios não devem ser confundidos nem separados, mas distinguidos, hierarquizados e associados em uma unidade forte. É assim que são estruturados tanto o esquema da pessoa humana, cujo ideal é o corpo glorioso dos eleitos, como a imagem da Cristandade, fundada em uma separação cada vez mais estrita entre os clérigos e os laicos, unidos, contudo, em um único corpo destinado a um fim comum. Esse modelo antropossocial, que institui uma *articulação hierarquizada de entidades separadas*, é dotado de uma grande plasticidade e de uma notável capacidade dinâmica.

O humano e o divino não são menos fortemente separados, hierarquizados e articulados pela lógica da Encarnação. Em consequência, os humanos se caracterizam ao mesmo tempo por sua proximidade e por sua distância em relação a Deus: ser “à imagem e à semelhança de Deus” significa também ser distinto dele e, portanto, de Cristo, considerado a única imagem verdadeira do Pai. Os humanos são pegos em uma tensão insuperável entre seu rebaixamento, que os submete à avassaladora onipotência divina e lhes oferece a salvação somente por intermédio da

mediação eclesial, e sua glorificação como criatura racional, capaz de se elevar até ao bem supremo. A ressurreição final dos corpos gloriosos e o acesso dos justos à plena compreensão de Deus são as formas mais elevadas dessa redenção do humano, levada até uma quase divinização, mas que só é possível pelo respeito terreno às regras eclesiais e pela submissão do corpo ao governo da alma.

O parentesco divino envolve uma série de paradoxos, como a igualização da filiação e a conjunção lícita da aliança e da filiação. Além disso, os clérigos se encontram em uma dupla posição em relação aos laicos, dos quais são ao mesmo tempo os pais e os irmãos (como Cristo em relação aos humanos). O sistema do parentesco fortalece as hierarquias, pensadas como relações pais/filhos, incluindo-os no manto igualitário da fraternidade generalizada de todos os cristãos, unidos pela *caritas*. Uma das maiores características da sociedade cristã, identificável nos múltiplos contextos a começar pela relação vassálica, consiste, assim, em articular comunidade e hierarquia, igualdade e subordinação. É assim que é pensada ao mesmo tempo a unidade orgânica do corpo social e seu ordenamento interno, a igualdade de princípio dos filhos de Deus e sua subordinação às hierarquias institucionalizadas.

Acrescentaremos ainda uma articulação do um e do múltiplo. O dogma trinitário consiste em fazer admitir, além da igualdade do Pai e do Filho, a improvável união do três e do um. A ortodoxia cristã assume um Deus ao mesmo tempo único e múltiplo; um, por sua essência, e três, por suas pessoas. Mas outras razões convidam igualmente a pensar que o cristianismo medieval excede a definição de um monoteísmo estrito (“Deus é único [*monos*, em grego] e não é único”, escreve Tertuliano). Teologicamente há apenas um único Criador e mestre do universo, e os clérigos repetem que é o poder divino que atua por intermédio dos santos; mas pudemos nos perguntar se as práticas sociais associadas ao culto aos santos e à Virgem não testemunhavam um tipo de deriva politeísta. Em todo

caso, a desmultiplicação das figuras santas é forte (cada uma delas pode inclusive ser fragmentada, conforme a concorrência entre seus diferentes santuários). Ela se inscreve em uma geografia sagrada diversificada e hierarquizada, de modo que devemos ao menos considerar o cristianismo medieval como um monoteísmo complexo e tendencialmente difratante.

O ponto focal de todas as tensões mencionadas aqui é a Encarnação. O ato fundador de Cristo, Deus que se tornou humano e eterno, submetendo-se à morte, altera, em um processo de separação/articulação, a ordem dos níveis de realidade. Por meio do pensamento encarnacional, que pouco a pouco constrói e se encarrega do episódio inaugural do cristianismo, estabelecem-se algumas noções paradoxalmente atreladas: divino/humano, espiritual/carnal, celeste/terreno, natural/sobrenatural, eternidade/cronologia, fora do espaço/localização, pai/filho, pai/irmão, hierarquia/igualdade, glória/humildade, descensão/ascensão... Mesmo as contradições constitutivas da arte medieval, que conjugam ornamentalização e naturalismo, arte do plano e investigação da espessura, podem refletir a dualidade encarnacional do humano e do divino, do terreno e do celeste.

O rigor ambivalente do sistema eclesial

Mas qual é o efeito produzido por todas essas figuras? Podemos, inicialmente, ver nessa oposição-conciliação de contrários a origem de uma inegável plasticidade, que torna o sistema cristão capaz de adaptações e de negociações, conforme necessidades sociais variáveis. Que o cristianismo feudal seja um monoteísmo complexo, integrando alguns aspectos geralmente associados ao politeísmo, como a diversidade de seu “panteão” (um Deus trino associado à Mãe celeste, e cujo poder ativo é realçado pela multidão de santos), a desmultiplicação da encarnação espacial do sagrado, ou ainda a iconicidade, confere-lhe uma capacidade de envelopamento das tradições pagãs que facilita evidentemente sua tarefa evangelizadora. Vemos

isso bem no Novo Mundo: O cristianismo feudal teria podido se impor da mesma maneira se não tivesse admitido o culto aos santos e o recurso generalizado às imagens? Evitaremos, contudo, exaltar a flexibilidade ou a arte do compromisso da instituição eclesial, cujo reforço resulta, ao contrário, na formação de uma “sociedade de perseguição” que estende sua influência normativa e acentua sua lógica de repressão e de exclusão. Quanto aos indígenas, duvidaremos de que tivessem podido perceber a inclinação para a conciliação dos europeus. Mesmo que os clérigos se esforçassem para afastar as formas mais brutais de aniquilação das populações, não tinham, salvo exceções, muitos escrúpulos quanto à necessidade de destruir templos, estátuas, livros ou qualquer outro traço da cultura pagã.

Em vez de exaltar a flexibilidade ou a tolerância do sistema medieval, deveríamos identificar os efeitos de sua opção generalizada em favor da articulação dos contrários. Quer consideremos a Trindade, a Encarnação, a concepção da pessoa humana ou as relações dessa com o divino, os equilíbrios instáveis estão constantemente em ação. A Igreja-instituição deve enfrentar inúmeras contestações, que a colocam muitas vezes sob o fogo cruzado de posições diametralmente opostas. Isso exige um esforço permanente de conjunção de contrários, geralmente orientado para a busca de uma solução intermediária (no sentido de uma mediação, em vez de uma mistura). O mesmo ocorre quando Agostinho combate ao mesmo tempo pelagianos e maniqueus, ou quando a Igreja dos séculos XI-XII recusa ao mesmo tempo a associação do espiritual e do temporal, herdada do modelo carolíngio, e a rejeição radical do mundo carnal, enaltecida pelos dissidentes. No entanto, sua postura não é um intermediário ou uma concessão, mas, em vez disso, a busca por uma conjunção que assume cada polo em sua mais viva intensidade e cria entre eles a mais forte tensão possível. É por isso que, embora o cristianismo medieval repouse sobre a estrita codificação de uma ortodoxia definida pelo clero e que remete ao

domínio da heresia todos os seus adversários, a conjunção dos contrários, que está no fundamento da doutrina, abre a possibilidade de um debate interno e de uma ampla diversidade de opiniões. A Cristandade medieval aparece, assim, como uma estrutura intangível, rigorosamente definida pela Igreja, mas na qual o jogo dessas tensões constitutivas abre um espaço no qual coexistem sempre várias posições possíveis.

Poderíamos, então, caracterizar o sistema eclesial medieval por seu *rigor ambivalente* (expressão que designa sua capacidade de articular os contrários, sublinhando que a ambivalência em questão de modo algum é a marca de uma falta de coerência e não poderia mais ser associada a uma tolerância qualquer). Esse rigor ambivalente é suscetível de produzir, contudo, em um sistema inteiramente dominado pela instituição eclesial, a criatividade intelectual que testemunha o desenvolvimento do pensamento escolástico e a intensidade de suas discussões, ou ainda a extrema inventividade das imagens medievais. É o mesmo princípio que obriga a ter desafios permanentes e a elaborar edificações de argumentações cada vez mais sofisticadas para pensar o impensável, para sustentar os paradoxos insustentáveis e para dar a forma mais racional possível à elucidação do mistério divino, o qual os próprios escolásticos reconhecem em última instância ser impossível estabelecer racionalmente. As equações trinitárias e os paradoxos da Encarnação estariam entre as origens secretas da dinâmica ocidental?

O mais importante é, sem dúvida, sublinhar que as tensões consideradas aqui não podem ser estáveis. Elas abrem a possibilidade de doses variáveis, constantemente reformuláveis. Longe de consolidar a ideia de uma Idade Média imóvel, elas integram sua dinâmica (quer dizer, de sua capacidade de se transformar radicalmente, sem, no entanto, sair de sua lógica fundamental). Assim, em uma temporalidade marcada pela repetição e pela força da tradição, emerge um tempo novo, mais apto a ser mensurado, menos hostil à novidade e mais preocupado com sua irreversibilidade. Do

mesmo modo, a constituição de uma geografia sagrada dos lugares de culto e a reorganização geral do espaço social criam, ao mesmo tempo, um enraizamento local forte e uma dinâmica unificadora que configura progressivamente espaços mais amplos e permite um aumento da mobilidade e das transações. Ultrapassando as fronteiras da morte, esse processo de estruturação espacial dá origem a uma verdadeira geografia do outro mundo, fundada em uma dissociação crescente deste mundo e do outro mundo e em uma divisão funcional de lugares do outro mundo. Com relação ao carnal e ao espiritual, passamos de uma situação na qual as referências dualistas pesam tanto que é possível, nos limites que a ortodoxia lhe atribui, a afirmação cada vez mais ativa de uma superação do dualismo. Consolidada pelo reforço da lógica encarnacional, a espiritualização do carnal ganha terreno e permite um controle cada vez maior do mundo terreno, através de sua espiritualização.

É sobre essa base que devemos repensar fenômenos tradicionalmente descritos como “humanismo cristão”, “naturalismo figurativo”, “desenvolvimento do pensamento profano” ou “laicização”, pois todas essas transformações não se realizam *contra* a Igreja, mas sob sua dominação (e a afirmação dos laicos é apenas uma participação mais ativa e uma integração melhor deles nas estruturas eclesiais, concebidas e controladas pelos clérigos). Essas tendências são, portanto, o produto da própria dinâmica do cristianismo medieval, graças à sua capacidade sempre crescente de assumir as realidades carnis, tornando-as espirituais. Em todo caso, identificamos uma dinâmica de clarificação/articulação, que parece sustentar e acompanhar o crescimento feudal, e cujos princípios construtivos do gótico podem ser considerados uma das materializações formais. Passado o século XIII, a mesma lógica continua a funcionar, mas a articulação dos contrários parece poder ser mantida somente às custas de uma complexidade e de uma tensão crescentes. Ainda estamos longe de uma crise geral, mas a própria

dinâmica do sistema feudal começa, então, a manifestar tendências à disjunção e a acumular as dificuldades não resolvidas.

Para nos dirigirmos novamente às costas americanas, um exemplo notável do rigor ambivalente do cristianismo medieval é o debate suscitado pela Conquista.

Com efeito, opiniões extremamente diversas se afirmam, com relação ao pertencimento ou não dos indígenas à espécie humana e, na primeira hipótese (adotada pelo Papa Paulo III em 1537), sobre a origem desse ramo até então desconhecido da humanidade, ou ainda no que concerne à legitimidade da guerra de conquista. Sobre esse ponto – e para não falar de outros autores –, as posições de Bartolomeu de Las Casas e de Juan Ginés de Sepúlveda, expressas durante a controvérsia de Valladolid (1550-1551), são certamente as mais antinômicas. Elas se confrontam, porém, no campo do debate interno à ideologia cristã, uma vez que os dois oponentes – nenhum deles rejeitado na heterodoxia – são, cada um à sua maneira, personagens respeitados e integrados à instituição. As opiniões não são muito claras. Para Sepúlveda, e muitos outros com ele, a guerra de conquista é legítima, pois os indígenas são bárbaros, quer dizer, humanos que se encontram no limite da bestialidade, e porque é justo, para impedi-los de sacrificar inocentes, submetê-los pela força à razão superior dos cristãos. Para Las Casas, os indígenas são capazes de se governar de forma racional, de modo que tudo o que os espanhóis fizeram depois do início da Conquista foi apenas roubo, tirania e ações ilegítimas contrárias à fé; os indígenas dispõem, portanto, do direito de travar uma guerra justa contra os cristãos para obter a restituição de seus bens e de seus estados.

Assim confrontadas, essas posições possuem mais fundamentos comuns do que poderíamos pensar. Como sugeriu Nestor Capdevila, elas se inscrevem no espaço de discussão característico da “lógica equívoca” do cristianismo e possuem “uma unidade ideológica em sua oposição”. Assim, mesmo se as compararmos, para os fins da polêmica, às bestas, Sepúlveda

não nega, com todo o rigor, o pertencimento dos indígenas à espécie humana. Além disso, reconhece que a ideia de Aristóteles, segundo a qual alguns são, por natureza, destinados à servidão, ofende os princípios cristãos, e não recorre a ela para justificar os excessos da *encomienda* ou a escravidão dos indígenas, mas somente sua integração à ordem cristã. Quanto a Las Casas, compartilhando das categorias aristotélicas recebidas na Cristandade, admite, seguindo Tomás de Aquino, que as diferenças de atitudes justificam uma hierarquia de comando e modera a ideia de uma igualdade entre todos, classificando os diferentes grupos humanos conforme seu nível de civilização. É por isso que o ponto decisivo de sua argumentação consiste em demonstrar, em sua monumental *Apologética Historia Sumaria*, que os indígenas não são bárbaros e que alcançaram níveis de organização e de cultura iguais, e mesmo superiores, aos de civilizações do Mediterrâneo antigo e, sob certos aspectos, da própria Cristandade. Além disso, ainda que condene a escravidão dos indígenas (e, tardiamente, a dos negros), em razão das modalidades que a instituíram, considera legítimo escravizar pessoas em uma guerra justa. Poderíamos, portanto, opor o aristotelismo desigual de um Sepúlveda e o igualitarismo cristão de um Las Casas. E é necessário, sobretudo, reconhecer que a conjunção da hierarquia e da igualdade é uma das tensões constitutivas do rigor ambivalente do sistema cristão. A intensidade dos debates é consequência disso, e a pluralidade das posições deriva das variações de equilíbrio no contexto dessas tensões: ainda que Las Casas faça mais uso da igualdade, jamais nega o princípio hierárquico; ainda que Sepúlveda insista na hierarquia, não abandona a regra igualitária.

A expansão do Ocidente (referências teóricas)

Nesse ponto, convém retornar à questão inicial: Por que e como a Europa pôde se envolver na conquista do mundo, e, em primeiro lugar, das Índias ocidentais? Não está aí – dissemos – o fato de um tempo que se tornou repentinamente moderno, nem de uma Renascença que, magicamente, pôs

fim a um sistema feudal fixo em sua imobilidade milenar e que a “crise” dos séculos XIV e XV liquidou para dar lugar ao reino do capitalismo comercial e do Estado moderno. Ao contrário, a Renascença é a marca de uma Idade Média continuada, e a modernidade da Era Moderna “deve ser classificada entre as antigas luas” (Jacques Le Goff). A expansão da Europa no século XVI deve, portanto, ser analisada menos em relação às cores melancólicas do outono da Idade Média, ou aos esplendores do humanismo renascente, do que na lógica de uma longa duração feudal, que tem em seu centro o vigor que toma forma nos séculos XI-XII.

As páginas precedentes parecem ter concedido, para a compreensão da dinâmica expansionista do Ocidente, um papel fundamental ao cristianismo. Ora, é uma dimensão central da obra de Max Weber buscar compreender a originalidade do Ocidente (que, ao menos implicitamente, pode ser considerada a chave de sua “superioridade” histórica). No centro dessa especificidade, Max Weber situa o nascimento do capitalismo, que o coloca em relação com a teologia calvinista da predestinação, não para fazer dessa última a causa da primeira, mas para estabelecer entre elas afinidades e identificar, no protestantismo, os fatores favoráveis, sob certas condições, ao desenvolvimento do espírito capitalista. Além disso, Max Weber tende a opor a afirmação da família nuclear no Ocidente, adaptada ao desenvolvimento do capitalismo, e o peso de grupos de parentesco expandido no Oriente, que lhe impediriam. E atribui essa particularidade da Europa às “religiões éticas” (especialmente, o cristianismo “e, sobretudo, a seita ética e ascética do protestantismo”), que têm o mérito de “quebrar as correntes do grupo de parentesco” e de instaurar “uma comunidade superior de fé e um modo de vida ética comum, em oposição à comunidade de sangue”.

Essa tese foi submetida a uma forte crítica por Jack Goody, que, ao contrário, engloba em um mesmo conjunto as estruturas de parentesco europeias e asiáticas, dotadas de traços comuns determinantes (comparadas

às da África). Mais amplamente, ele chama a atenção para os riscos de pressupostos que enfatizam demais “a unicidade do Ocidente”, que tem por consequências aumentar artificialmente as distâncias, especialmente com o Oriente, e de “primitivizar as civilizações” extraeuropeias. Um esforço similar ainda mais amplo é proposto por Eric Wolf: em seu desejo de associar a Europa e o resto do mundo a um destino comum, ele engloba as grandes civilizações observáveis na superfície do globo até 1400 – e até o século XVIII – em um mesmo conceito (o modo de produção tributária), argumentando que, se elas apresentam variantes infinitas, o núcleo das relações produtivas obriga a identificar entre elas uma semelhança fundamental. Mesmo que digamos mais adiante por que essa última argumentação não convence, parece razoável dar crédito às críticas que advertem contra os riscos de uma essencialização da diferença entre o Ocidente e todos os outros.

Outro aspecto da obra de Max Weber deve ser recordado. Ao contrário das teses segundo as quais a Modernidade só pode nascer de uma laicização do pensamento, ele enfatiza aquilo que, na religião, favorece as condutas racionais, e se mostra “sensível às potencialidades racionalizadoras das religiões da transcendência” (Philippe Raynaud). Com base nisso, passa-se muito facilmente a atribuir ao cristianismo um papel maior na formação da racionalidade ocidental e na expansão europeia. Max Weber não vê na novidade radical da temporalidade cristã uma das chaves da experiência única do Ocidente e de seu destino hegemônico? Quanto à análise metodicamente conduzida por Marcel Gauchet, ela inscreve no centro da dinâmica ocidental um fenômeno situado justamente durante a Idade Média; a “liberação da dinâmica original da transcendência” (no sentido da lógica que separa o humano e o divino, o natural e o sobrenatural, o visível e o invisível). Ora, é estabelecendo essas ordens de realidade que a Encarnação mostra sua distância irremediável. E, enquanto as religiões anteriores se propunham reger este mundo, o investimento no outro mundo

que caracteriza o cristianismo tende, a despeito dos efeitos contrários induzidos pela institucionalização da Igreja, a libertar em parte o mundo do peso da religião e a preparar a aceitação e o amor das realidades terrenas. Assim, à medida que assume a dinâmica da transcendência – à medida, se quisermos, que Deus se retira do mundo –, o cristianismo amplia a possibilidade de uma objetivação do real e de um conhecimento racional desse. Com o tempo, a dinâmica da transcendência produz uma ruptura entre o ser e o dever-ser, que se torna capaz de se opor ao mundo, para afrontá-lo e transformá-lo. Para Marcel Gauchet, o cristianismo seria, assim, “a religião do fim da religião”, e a Modernidade resultaria não de seu enfraquecimento, mas da radicalização de suas potencialidades.

A despeito da proximidade de algumas das interrogações formuladas, o que pretendemos seguir aqui não é o filão weberiano. Com certeza, não é impensável retomar alguns aspectos dessas análises, integrando-os em uma perspectiva diferente. Assim, um autor como Michael Mann, que reivindica uma filiação weberiana, atribui ao cristianismo um papel decisivo na compreensão da dinâmica ocidental, sublinhando, em particular, suas virtudes pacificadoras e sua capacidade de conferir à Cristandade uma unidade forte e uma notável coesão social, distinta da “pacificação coercitiva” estabelecida na maior parte das outras sociedades. No entanto, a perspectiva adotada aqui não é a de uma história (mesmo política) das religiões, e gostaríamos de evitar adotar como eixo de análise o cristianismo como feito religioso dotado de uma essência intemporal que se revela mais ou menos conforme circunstâncias históricas. Trata-se aqui apenas de uma forma particular do cristianismo, desenvolvida no espaço ocidental, com todas as suas evoluções específicas e comparada, especialmente, com Bizâncio, onde essas transformações não se produzem, onde perdura a imbricação da Igreja e do império e onde a submissão à tradição bloqueia toda dinâmica teológica.

A esse respeito, a especificidade da evolução ocidental, embora inscrita em um processo milenar, pode ser considerada o produto de duas rupturas decisivas. Em primeiro lugar, a época de Agostinho vê a refundação de um cristianismo ordenado em torno de uma instituição eclesial a partir de então bem constituída (o que implica a necessidade de reabilitar parcialmente alguns aspectos das atividades terrenas, a começar pelo casamento, procedendo a uma desvalorização do humano, oprimido pelo peso do pecado e incapaz de alcançar a salvação sem a mediação eclesial). E mais tarde, nos séculos XI-XII, no momento em que a separação com Bizâncio é consumada e onde a associação gêmea da Igreja e do império é definitivamente rompida, a Cristandade latina se afirma como um conjunto continental dotado de uma forte coesão, sob a condução de uma instituição sacerdotal centralizada e vigorosamente sacralizada (o que acompanha uma série de inversões das concepções iniciais, a começar pela doutrina eucarística, o cuidado dos defuntos e a sacralização do casamento). Nessas condições, ainda é pouco substituir, como objeto de análise, o cristianismo pelas especificidades do cristianismo ocidental. Com efeito, se a noção de religião não tem pertinência na Idade Média, melhor seria falar da Cristandade como modelo social ordenado pela instituição eclesial na medida em que o fator dinâmico que percebemos é menos um fato religioso isolado como tal do que a *Igreja*, em sua dupla acepção de corpo social formado pela comunidade de fiéis e de instituição dominante do feudalismo. De um modo geral, deveríamos, portanto, adotar uma perspectiva mais abrangente e considerar o conjunto do sistema feudal, no qual a Igreja desempenha um papel decisivo.

Afastamo-nos, assim, de uma história das religiões e da insistência weberiana sobre os fatores ditos religiosos. Em vez disso, então, é na ótica de uma reflexão sobre a lógica do conjunto do feudalismo que abordaremos as duas proposições seguintes:

- Longe das ideias convencionais de estagnação e de imobilismo, a sociedade feudal sustenta um desenvolvimento demográfico e produtivo de uma amplitude excepcional, que é apenas uma das expressões de seu caráter dinâmico. De um modo mais geral, *é na própria dinâmica do sistema feudal que é necessário buscar as razões da formação do capitalismo*. Com certeza, o sistema feudal deve, finalmente, dissolver-se para dar lugar a uma lógica capitalista radicalmente oposta a ele. Mas os elementos que conduzem à afirmação do capitalismo se desenvolvem em seu próprio seio, não contra ele, mas pelo efeito de sua própria dinâmica. Assim, *mesmo que seja o capitalismo que realiza plenamente a dominação do planeta pelo Ocidente a partir do século XIX, é na existência do sistema feudal que podemos situar a exceção histórica de onde surge a primeira dinâmica da Europa e o começo de sua iniciativa de conquista do mundo*. Enfim, a análise deveria mostrar, em comparação a outros sistemas históricos, a conjunção de um fator dinâmico e de um princípio de economia em ação na organização da sociedade feudal.

- Na dinâmica feudal *podemos atribuir um papel determinante, não ao cristianismo como fato religioso, mas ao sistema eclesial enquanto coextensivo à sociedade*. Ao mesmo tempo, coluna vertebral e invólucro e, em suma, a própria forma do sistema feudal, a Igreja é sua principal força motriz. *É, sem dúvida, em seu rigor ambivalente, produtor de uma série articulada de contrários, que é necessário situar a origem de sua capacidade dinâmica*. Aí, também, gostaríamos de pôr em evidência, por comparação, a conjunção de um fator dinâmico e de um princípio de economia em ação no sistema eclesial ocidental.

Sistema feudal versus lógica imperial

Precisemos a primeira proposição. Inúmeros fenômenos, como o desenvolvimento comercial e urbano, os quais consideramos geralmente se desenvolverem *contra* o feudalismo, são, ao contrário, compatíveis com ele e são inclusive o fruto de sua própria dinâmica. A visão tradicional crê poder

compreender, a partir do século XII, a afirmação progressiva das transações, das cidades e de uma classe burguesa, que potencialmente possuiriam, embora em um nível ainda modesto, as mesmas características observadas no capitalismo que se tornou dominante no século XIX, sem mencionar o fato de que esse disporia, a partir do século XVI, de uma esfera de atividades própria, limitada mas já autônoma. É, contudo, tão indispensável quanto difícil se desprender dos efeitos da teleologia e de renunciar a uma visão linear dos processos históricos, segundo a qual os ingredientes constitutivos do capitalismo se contentariam em crescer quantitativamente do século XII ao XIX. Admitiremos, em vez disso, que, uma vez operada uma série de transformações qualitativas, esses elementos, que contribuem para uma recomposição completa da lógica social e para a destruição do sistema feudal, desenvolvem-se inicialmente em conformidade com a lógica desse. Mesmo que evoquem os negócios ou a burguesia, são há muito apenas “os condimentos de um prato essencialmente medieval ou feudal”, para retomar a expressão de Eric Hobsbawm. Apesar de sua visibilidade (acentuada pela historiografia por razões ideológicas), são mantidos em posição subalterna e possuem características e significações muito diferentes das que assumem a partir do fim do século XVIII, após a lógica da mercadoria se tornar o princípio regente da organização social. O desenvolvimento das transações durante a (longa) Idade Média não supõe a existência do mercado; e as elites urbanas ainda são compostas apenas por “negociantes feudais”, muito distintos dos burgueses modernos. Ainda que o capitalismo finalmente suplante o feudalismo, uma vez reconfiguradas e qualitativamente transformadas, as forças que permitem constituí-lo se desenvolvem, durante séculos, não contra o sistema feudal, mas conforme à sua própria dinâmica.

As transações comerciais não definem mais o capitalismo do que a autarcia, o feudalismo. Há transações em quase todas as sociedades, e em uma escala relativamente importante nas principais civilizações da história

(Fernand Braudel). A questão é, portanto, compreender por que, diferente do Ocidente, essas não evoluíram na direção do capitalismo (uma vez estabelecida a dominação europeia, essa possibilidade desaparece, mas a questão permanece intocada para os períodos anteriores; quanto ao Japão, que poderia constituir uma exceção, é também a única sociedade não ocidental à qual parece poder-se atribuir, sem macular demais o uso do termo, uma etapa de caráter feudal). Immanuel Wallerstein enfrentou essa questão, perguntando-se, especialmente, por que o mundo foi conquistado pela Europa e não pela China, embora essas duas entidades tenham conseguido, entre o século XIII e o XV, níveis de desenvolvimento muito comparáveis e se engajado, simultaneamente, em uma política de exploração marítima? Em meio aos diferentes elementos de resposta, o principal reside no fato de que a China formava, então, um “império-mundo”, no qual os gastos com a manutenção da burocracia e, de um modo mais geral, esforços para manter a autoridade central, eram exorbitantes e eram executados em detrimento do espírito de inovação. Por outro lado, a Europa Ocidental era pouco a pouco constituída em uma “economia-mundo”, quer dizer, um conjunto cuja unidade era garantida pelos vínculos econômicos e não pela integração em um conjunto político unificado e centralizado (e ele acrescenta que, antes de se constituir em economia-mundo, a Europa Ocidental era uma “civilização” dotada de uma unidade fundada na cultura e na religião). Ora, segundo Immanuel Wallerstein, o capitalismo só é possível na estrutura de uma economia-mundo, que evita o custo e os rigores conservadores do sistema imperial. Fernand Braudel adota posições aproximadas indicando que na China o império interrompe o desenvolvimento dos comerciantes cada vez que atingem um nível importante de desenvolvimento, enquanto o capitalismo “exige uma certa tranquilidade da ordem social, bem como uma certa neutralidade, ou fraqueza, ou complacência do Estado”.

Inspirando-nos nessas ideias, embora modificando alguns de seus elementos, poderemos opor lógica imperial e dinâmica feudal. Para além da diversidade de suas formas históricas, a lógica imperial se caracteriza pelo fato de que orienta uma parte considerável das forças sociais na direção do único objetivo da conservação de uma unidade política. Concebido como um governo sem limites, o império se identifica, idealmente, com a totalidade do universo (ou ao menos do mundo civilizado, o único que merece ser levado em conta). A expansão territorial, sob a forma da conquista militar e da imposição de uma dominação política mais ou menos centralizada, é sua primeira manifestação. Mas essa sempre leva o império a exceder suas possibilidades materiais de unificação e de controle, de modo que, com despesas militares e administrativas cada vez mais pesadas, esgota suas forças para manter uma unidade incerta e frágil. Paralelamente, uma vez bloqueada sua lógica expansionista, só pode salvar seu ideal ignorando ou ao menos depreciando cada vez mais o mundo exterior, ao mesmo tempo que acentua suas tendências conservadoras. Essa caracterização, muito sumária, abrange também os sistemas tributários do mundo indígena, onde as estruturas de dominação mais desenvolvidas assumem a forma imperial, embora de maneira em geral menos afirmada (por outro lado, ela não diz respeito ao que costumamos chamar os impérios português ou castelhano, que não estão cobertos pela definição proposta aqui, até porque cada monarquia europeia tem consciência de estar em concorrência com suas rivais cristãs). Em suma, nos impérios, e, em menor medida, nos sistemas tributários, a sociedade tende a ser sufocada e mesmo oprimida pelo Estado.

Isso é completamente diferente do que ocorre no sistema feudal, onde o Estado é ausente e onde as monarquias têm dificuldade em estabelecer os lineamentos. E, contudo, independentemente do que pretendem os velhos clichês, disso não resulta “anarquia feudal” alguma, mas somente uma grande quantidade de conflitos de amplitude limitada, que não são os mais letais. O sistema senhorial, que se instaura então, mostra-se ser uma ordem

social extremamente eficaz. Articulado à instauração da rede paroquial e à formação de comunidades aldeãs, beneficia-se de uma estruturação tão estreita dos dominados que a chamamos “encelulamento”, e o controle assim exercido sobre os produtores se compara ao desenvolvimento excepcional dos séculos XI-XIII. Quase já poderíamos concluir que o feudalismo se caracteriza, na ausência de estruturas estatais, por uma dominação social poderosa (o *dominium*, poder “total” resultante da fusão da dominação sobre as terras e sobre as pessoas), mas equilibrada (as comunidades aldeãs se organizam e melhoram seu destino) e notavelmente eficaz (de onde o desenvolvimento demográfico e produtivo).

Como dissemos, Eric Wolf propôs englobar o feudalismo e as principais civilizações que lhe são contemporâneas em uma mesma noção: o modo de produção tributária, caracterizada pela oposição entre os produtores e os chefes militares ou políticos que extorquem um tributo pelo exercício do poder. Ele destaca, assim, um ponto comum entre o modo de produção feudal e o que entendemos geralmente por modo de produção tributário (característico especialmente das sociedades mesoamericanas e andinas). Com efeito, tanto num caso como em outro, os produtores (que não são escravizados) não são separados dos meios de produção: eles os usam conforme às regras garantidas pela comunidade e organizam o trabalho produtivo de maneira amplamente independente dos dominantes. Contudo, uma diferença essencial repousa no fato de que, em um caso, o poder do Estado, que capta o tributo, é inteiramente exterior a unidades de produção e não intervém muito em sua organização, enquanto, no outro, os dominantes se inserem nessas unidades coletivas a ponto de reivindicarem aí não apenas a extração de um sobretrabalho, mas também um controle sobre o território e um poder de comando e de justiça sobre as pessoas. Mesmo que sua intervenção direta na atividade produtiva seja limitada, influenciam fortemente sobre ela, a favor (efeitos induzidos pela complexidade dos tributos e suas transformações) e mais ainda contra (uma

vez que os dominantes – aristocracia e Igreja – dão forma à estrutura geral na qual se desenvolve a produção, incluindo a própria comunidade aldeã). A lógica dessas duas organizações parece suficientemente diferente para sugerir a manutenção de uma dualidade conceitual: num caso, o desenvolvimento do sistema tributário conduz diretamente à afirmação de estruturas estatais cada vez mais separadas das comunidades produtivas e que tendem à forma imperial, enquanto o desenvolvimento feudal reforça, ao menos num primeiro momento, a vinculação localizada tanto dos dominados como dos dominantes. Podemos tirar dessa comparação que o feudalismo se caracteriza: a) pela imposição de uma forma de poder sobre as pessoas estreitamente articulada à relação de produção; b) por uma conjunção notável entre uma pesada dependência exercida localmente e uma auto-organização da produção pelos próprios produtores: a dominação feudal não se exerce através da própria produção, mas ao mesmo tempo contra e a favor dela. É assim que se combinam, no desenvolvimento dos séculos XI-XIII, a “pressão maior dos dominantes sobre as forças produtivas” e a vitalidade das comunidades aldeãs, que, sem sofrer uma dominação “total”, reforçam sua consciência coletiva e sua coesão prática, diversificando-se e usufruindo de melhoramentos produtivos. Essa conjunção de uma dominação local forte e de uma auto-organização de produtores não separados dos meios de produção é, sem dúvida, um dos paradoxos mais ativos do sistema feudal.

Mas falta ainda um elemento decisivo, pois o Ocidente medieval não é um agregado de “células” locais. Em primeiro lugar, podemos ignorar a existência de poderes supralocais, especialmente monárquicos, mesmo que constituam há muito organizações fracas. Contudo, eles começam a mostrar uma eficácia reforçada em certos domínios e são servidos por um grupo de administradores mais bem formados. Se estão longe de fazer funcionar o que podemos chamar um Estado, ao menos esforçam-se para isso, especialmente pela constituição de um corpo de teorias voltadas à

celebração da coisa pública e do poder soberano. Em contraste com a ineficácia da burocracia imperial chinesa, paralisada por uma identidade de recrutamento e de interesse com as aristocracias locais, Robert Moore sugere ver “na construção de uma classe administrativa cujos membros identificavam seus interesses aos de seus senhores e não aos de sua família” um dos motores da evolução específica da Europa. Nesse processo, desempenham um papel decisivo a formação oferecida pelas universidades, a transmissão concentrada das heranças em detrimento dos cadetes, e sobretudo – é necessário acrescentar – a concepção da Igreja como instituição que favorece os vínculos de parentesco espiritual e impõe uma exclusão do parentesco carnal. Com efeito, lendo as observações de Robert Moore, não poderíamos nos esquecer que essa “classe administrativa” é há muito composta essencialmente de clérigos e que o primeiro sucesso que é necessário lhe creditar é o reforço da instituição eclesial e da centralização romana.

De fato, o Ocidente é um corpo social unificado principalmente pela Igreja. É a ela, inicialmente, que o feudalismo deve o fato de não se caracterizar unicamente pela força da vinculação local e do vínculo ao solo, mas pela articulação desse poderoso localismo e de uma ampla unidade que tende ao universalismo. Immanuel Wallerstein nomeava “civilização” esse tipo de coesão, mas podemos também dar a ela seu nome próprio: Cristandade. O sistema eclesial se mostra aqui determinante, uma vez que a instauração da rede paroquial é ao mesmo tempo o fundamento indispensável à afirmação do poder sacerdotal e uma das engrenagens principais do enclaustramento e da organização social fundada no vínculo das pessoas ao solo. É um de seus sucessos mais excepcionais ter podido articular a dupla dimensão do sistema feudal, ao mesmo tempo ordenado de maneira estreitamente local (e que se considera politicamente fragmentada) e dotada de uma unidade continental. Essa dualidade não teria certamente sido possível sem a Igreja, que não se contenta em garantir a coesão do

corpo social cristão e a unificação – ao menos simbólica – do Ocidente, mas a dedica também a uma pretensão universal, desde cedo exercida contra os muçulmanos pelas cruzadas e pela Reconquista, depois pelo sonho de conversão dos mongóis e, enfim, pelo desejo de conquistar regiões distantes para estender a fé católica até os limites do universo.

A Cristandade, certamente, jamais realizou os ideais de paz de sua doutrina, mas pôde ao menos formar uma comunhão espiritual em relação à qual comparar seus conflitos e suas divisões. E se ela é teoricamente um espaço dedicado à transação generalizada da *caritas*, deve também inventariar praticamente seus egoísmos, não sem antes experienciar conjuntamente seus particularismos e sua homogeneidade (os campos linguístico, litúrgico e artístico são bons exemplos disso). Contudo, uma das características mais originais do feudalismo é, sem dúvida, ter podido conciliar uma vinculação local tão forte com uma lógica universal não menos poderosa. Disso resulta, ao mesmo tempo, uma notável coesão interna, uma acumulação de forças materiais, um vigor criativo e uma força de expansão para o exterior. Podemos, assim, vincular um primeiro fator dinâmico e um primeiro princípio de economia: o feudalismo cria uma poderosa dinâmica que conduz ao desenvolvimento interno e à expansão externa, mas sem os custos e os pesos que uma unificação imperial imporia. Uma vez retirada toda realidade substancial do império, é a Igreja que garante sua coesão, de maneira notavelmente eficaz e em termos que poderemos considerar relativamente econômicos.

Sistema eclesial versus lógica dos paganismos

Com relação à segunda proposição e ao papel do sistema eclesial, já enunciamos o aspecto principal: a conjunção de uma organização fortemente localizada e de uma unidade ampla que tende ao universalismo. Isso deveria bastar para sugerir o vínculo quase indissolúvel entre as duas proposições enunciadas aqui. Queremos, porém, retornar ainda à questão

do universalismo. Comparado ao judaísmo – religião do Deus único paradoxalmente reservada a um povo único – e ao Islã – que, ainda que se estenda amplamente para além do mundo árabe, introduz elementos de impedimento como a proibição de traduzir o Corão –, o sistema eclesial ocidental conduz o universalismo prosélito à sua plena maturidade. Sua ideia já está contida nos evangelhos (Mc 16,15: “Anda por toda a Terra e prega o Evangelho a todas as criaturas”). Durante a alta Idade Média, o trabalho de conversão dos povos avança para o norte e leste, e inclusive, por iniciativa de Bizâncio, até aos horizontes russos. Mas é somente nos séculos XI-XIII, em estreita imbricação com o reforço da instituição eclesial, a afirmação do poder pontifical e o ordenamento da Cristandade como corpo social homogêneo, que se afirmam de maneira decisiva a mentalidade missionária e o ideal de expansão dessa mesma Cristandade. Em meados do século XII, o mesmo local onde São Bernardo lança o apelo à segunda cruzada, o tímpano de Vézelay, estendendo a órbita da missão dos apóstolos até aos povos lendários da Ásia e da África, é a expressão acabada desse ideal cristão de missão, cujo objetivo é “converter a integralidade dos povos da Terra” (Dominique Iogna-Prat). O que teria sido da conquista da América sem essa ideologia universalista? Ademais, a louca iniciativa de Colombo era nutrida pelo desejo não apenas de libertar Jerusalém com o ouro trazido das Índias, mas também de converter o Grande Khan.

Com certeza, o universalismo cristão produz figuras tão singulares quanto Bartolomeu de Las Casas, que denuncia a ilegitimidade da conquista europeia e é capaz de reconhecer as virtudes civilizadoras das sociedades indígenas mais avançadas. Geralmente, é verdade, ele o faz à luz de valores cristãos projetados sobre o mundo indígena. E podemos conceder alguma verdade à ideia segundo a qual, no esforço de (re)conhecimento do outro, o *a priori* da igualdade e do amor ao próximo são mais desfavoráveis ainda que o *a priori* da superioridade. Tzvetan Todorov sugere, assim, que Las Casas gosta dos indígenas mas os desconhece (negando sua diferença),

enquanto Cortés os conhece melhor, mas está muito longe de gostar deles. Contudo, essa constatação não é sem limites, e Tzvetan Todorov deve reconhecer que Las Casas se aproxima, em certos momentos, de uma relativização dos valores ocidentais e de uma compreensão positiva das realidades indígenas, inclusive em suas diferenças em relação à sua própria experiência. Las Casas leva a seu ponto extremo o amor ao próximo e esboça um reconhecimento da cultura dos outros, mas sem, no entanto, sair da estrutura de uma Cristandade que se pensa como universal e detentora dos valores superiores. Será necessário ainda citar as obras de Bernardino de Sahagún e de Diego Durán, onde a iniciativa de conhecimento do mundo indígena é conduzida de maneira mais sistemática e profunda, embora submetida a um objetivo ainda mais explícito de conversão total e de aniquilação do paganismo. A despeito de algumas manifestações ambíguas, o universalismo cristão pouco possui de um reconhecimento dos outros. Como todo universalismo, é uma universalização de valores particulares, e como já na Cristandade dos séculos XI-XIII, a unificação pelos valores pensados como universais é acompanhada de uma lógica de exclusão e da instituição de grupos que devem ser excluídos da aplicação de valores universais.

É indispensável, portanto, associar universalismo e intolerância; do contrário, a insistência no dinamismo inventivo do Ocidente e no sucesso de sua racionalidade terminaria se assemelhando estranhamente à apologética dos missionários, ou, ao menos, a uma autossatisfação etnocêntrica. Marc Augé sugere que os politeísmos historicamente sempre perderam “em razão de sua tolerância excepcional”. Quer pensemos no Grande Khan admitindo, segundo Marco Polo, a existência de quatro deuses, Jesus Cristo, adorado pelos cristãos, Moisés, pelos judeus, Maomé, pelos muçulmanos, e Sogomomba-kan, pelos mongóis, e afirmando: “eu honro e respeito os quatro e invoco aquele dentre eles que reina, com efeito, no céu”. Quer pensemos também em Montezuma abrindo a Cortés e a seus homens as

portas da capital, alojando-os em seus suntuosos palácios, antes que esses, em desprezo a todas as regras de hospitalidade, comecem a destruí-los, inebriados com a exibição de tanto ouro e riquezas. Com a chegada dos espanhóis, Montezuma também aceitou que as imagens cristãs tomassem lugar, junto às de seus deuses, no topo do templo maior de Tenochtitlán, quando Cortés e seus homens apenas esperavam o momento de destruir os “ídolos” dos pagãos. Assim, podemos considerar a *intolerância* uma das principais origens da vitória histórica do Ocidente cristão sobre os paganismos. Esse é o rigor ambivalente do universalismo, que aumenta o interesse pelos outros – a ponto, por vezes, de autorizar um esforço intelectual verdadeiro de reconhecimento da alteridade – apenas para melhor dominá-los e destruí-los. Essa é a força de uma religião de amor que só promete a redenção e assunção radical do humano ao divino acompanhadas da exclusão de uma parte considerável da humanidade, abandonada aos castigos eternos do inferno. Essa é a dinâmica dupla e complementar da Cristandade e da instituição eclesial que a governa: excessivamente amorosa e integradora, e, ao mesmo tempo, excludente e intolerante, quer dizer, finalmente, conquistadora e evangelizadora.

É necessário retomar, para fins de comparação, os outros aspectos do rigor ambivalente do sistema eclesial. Já observamos a conjunção de um tempo que se repete e de uma visão histórica linear e orientada. Sem esse tempo linear que se esboça na Idade Média sob as formas da história santa e da escatologia, seria, sem dúvida, impossível compreender a formação da temporalidade inteiramente histórica assumida pelo Iluminismo, a começar pela noção de história que parece, inicialmente, ser apenas uma transposição profana da Providência. Contudo, é necessário admitir também que a concepção medieval nada tem a ver ainda com esse tempo, uma vez que deve lidar com um regime de repetição no qual a linearidade tem dificuldade de inscrever suas consequências no devir terrestre humano. A oposição aos paganismos, submetidos a um tempo que retorna ou que só

avança em espiral, não poderia, portanto, ser absolutamente distinta, mas a diferença não é menos notável. Examinemos a comparação entre as atitudes de Montezuma e de Cortés, como apresentada por Tzvetan Todorov. Para ele, em um mundo da tradição no qual é impossível pensar um novo evento, a chegada dos espanhóis só pode ser interpretada por Montezuma e seu séquito sob a forma de um retorno, donde o equívoco provisório que o leva a acolher Cortés e seus homens como enviados esperados de longa data. Disso resulta um desequilíbrio na capacidade de comunicação: enquanto o *tlatoani* asteca é incapaz de produzir as mensagens apropriadas a um presente inédito, Cortés demonstra excepcionais qualidades de flexibilidade e improvisação, e reivindica uma arte da adaptação que permite agir em situações imprevistas.

É necessário, porém, nuançar essa análise, pois esse contraste é, sem dúvida, constitutivo da intencionalidade dos textos coloniais que nos apresentam o evento. Além disso, a leitura de Tzvetan Todorov parece reproduzir a oposição weberiana entre o “comportamento tradicional”, referindo-se ao passado e limitando as possibilidades de inovação e de adaptação, e “a ação racional em relação a um fim”, inteiramente submetida à exigência de eficácia na realização do objetivo definido. Ora, os cristãos, com frequência, possuem atitudes muito próximas às de Montezuma, a começar por Colombo, incapaz de conceber uma distância entre sua experiência e seu projeto, a ponto de, como vimos, proibir seus companheiros de afirmarem que Cuba é uma ilha. Como, portanto, dar conta de uma distância tão manifesta entre Colombo e Cortés, uma vez que abandonamos a velha oposição entre o medieval e o renascente? Podemos, inicialmente, invocar uma diferença conjuntural. Colombo é confrontado por uma situação inteiramente nova; a esse respeito, está em uma posição comparável à de Montezuma. Cortés se beneficia do quarto de século de experiência aberta pela viagem do genovês; e, ainda que a descoberta do império asteca imponha uma realidade nova, ao menos pôde ser preparada

graças ao conhecimento já adquirido das populações indígenas. Cortés está em posição eminentemente favorável para desenvolver seu “senso da adaptação e da improvisação”, uma vez que tem a iniciativa em um projeto ofensivo no qual ele próprio se envolveu. Ele sabe onde vai (ou ao menos o que quer), enquanto Montezuma, que ignora de onde seus visitantes vêm, está na defensiva e submetido a um formidável efeito surpresa (de resto, uma vez desencadeada a violência conquistadora dos espanhóis, os astecas não tardam muito a se recuperar de seu erro inicial). Mas, sem dúvida, há mais que isso, e a distância simbolizada aqui por Colombo e Cortés é também uma expressão do rigor ambivalente da Cristandade. Com efeito, essa é incapaz de produzir atitudes tão contrastadas quanto aquelas que atribuímos, por um lado, ao descobridor das Ilhas, e, por outro, ao vencedor de Tenochtitlán. As circunstâncias contribuem aí, sem dúvida, mas essa plasticidade de respostas só é possível em razão de ambivalências constitutivas do sistema ocidental, nesse caso, da dualidade entre um tempo cíclico que aprisiona a espera na experiência e um tempo linear que afrouxa um pouco o controle. O fato de que existe, em um tempo anti-histórico, mas já consumido pela história, uma força de liberação potencial perante a tradição, contribui, sem dúvida, profundamente para a dinâmica ocidental.

Encontramos uma ambivalência comparável nas relações entre natureza e sobrenatural. Nas sociedades marcadas pelo politeísmo, os humanos integram um universo onde natureza e sobrenatural se confundem. Uma sacralidade difusa institui a natureza, como testemunham, por exemplo, o culto às árvores no paganismo germânico, ou, no mundo mesoamericano, a importância das montanhas, que são ao mesmo tempo reservas de água, sementes vegetais e de entes futuros, mundo dos mortos e moradas de divindades das quais depende a boa realização do ciclo agrário. Os próprios humanos integram o mundo natural, o que indica com toda clareza a concepção dos *naguals* (ou *labs* nos Tzetals), animais duplos, mas também fenômenos atmosféricos como o relâmpago ou o vento, que estão

simultaneamente presentes na pessoa e no mundo exterior. É, porém, impossível opor radicalmente essas concepções às do Ocidente medieval, onde predomina uma concepção simbólica da natureza, considerada depois de Agostinho um universo de signos, no qual os humanos devem decifrar a expressão da vontade divina. A natureza é Deus; e cada lugar da criação, contanto que seja “lido” corretamente, é uma ocasião de louvar o Criador (o mesmo ocorre em São Francisco, e ainda em Petrarca que, ao chegar ao topo do Monte Ventoux, recorda de Agostinho). A natureza não é, portanto, dissociada do sobrenatural; ao contrário, está impregnada dele. Contudo, isso que se instaura entre eles é uma relação figural que liga o signo à verdade significada, em vez de uma verdadeira copresença. Além disso, ainda que convenha reconhecer que Deus está em toda parte, a Igreja se dedica a concentrar o sagrado em lugares específicos (essencialmente, construídos), “nos *loci* (lugares de peregrinações, santuários) ou nos *loculi*, quer dizer, os relicários onde se estabelece uma relação privilegiada e ativa entre os humanos e Deus” (Jean-Claude Schmitt). Disso resulta uma dinâmica de relativa desintração da natureza e do sobrenatural, que libera para a primeira um espaço de autonomia, embora sua posição não deixe de ser inferior e submissa ao poder divino.

O duplo distanciamento da natureza e do sobrenatural, tanto dos humanos como da natureza, é geralmente considerado uma das condições do desenvolvimento ocidental, sob as formas do conhecimento racional do mundo e de sua apropriação para fins de transformação. Uma atitude assim é certamente estranha às sociedades politeístas ou animistas, que, ao se entregarem praticamente a uma transformação da natureza, e mesmo a um melhoramento das técnicas de dominação dessa, abstêm-se geralmente de pensá-los como tais. Na Grécia antiga, a agricultura não é uma ação sobre a natureza que visa a transformá-la, mas uma atitude virtuosa e piedosa: “essa transformação, caso fosse possível, constituiria uma iniquidade. O trabalho da terra é uma participação em uma ordem superior aos humanos, ao

mesmo tempo natural e divina” (Jean-Pierre Vernant). Como em inúmeras sociedades consideradas primitivas, o trabalho da terra é considerado uma transação com os deuses e os mortos. Do mesmo modo, nas culturas ameríndias, os humanos não colhem o que semeiam, mas o que a divindade lhes dá, em troca das oferendas e sacrifícios que lhes foram ofertados (Nathan Wachtel). A colheita não é, portanto, o efeito do “trabalho” realizado pelos cultivadores, mas o da relação que entretêm com os deuses. A atividade humana não é produtora por si, mas somente como prece e como homenagem. Aí, ainda, as concepções medievais, ambivalentes, não poderiam ser opostas diametralmente às que acabamos de evocar. Inicialmente, não se deixa, na Idade Média, de buscar por todos os meios garantir a benevolência dos poderes (sobre) naturais, desde as diversas práticas apotropaicas e os rituais pagãos de fertilidade (que a Igreja rejeita em grande parte entre as “superstições”) até as procissões e bênçãos eclesásticas que rogam a Deus para regular as forças úteis ou nefastas às culturas. Mas, sobretudo, a despeito do processo de reabilitação de algumas atividades de *laboratores*, não existe na Idade Média noção similar ao conceito moderno de trabalho. A atividade produtiva permanece, então, indissociável de considerações morais, a começar pelo fato de ser uma pena e um castigo do pecado original. É, todavia, nesse contexto que uma concepção penitencial do trabalho – ao mesmo tempo depreciado e necessário, humilhante e, por isso mesmo, ocasião de salvação, unida à percepção de outra natureza em via de dessacralização e disponibilizada por Deus aos humanos – pode favorecer a busca por um melhoramento das capacidades produtivas e predispor a uma relação com a natureza que reivindica seu domínio e sua transformação.

As concepções da pessoa humana são, em parte, vinculadas às da natureza. Nos diferentes paganismos, “toda individualidade é apenas a reunião efêmera de princípios distintos de origens diversas”, de modo que predomina o “caráter composto da personalidade humana” (Marc Augé). O

mesmo vale para a pessoa mesoamericana, na qual se conjugam diferentes componentes anímicos, que incluem vários *naguals* (ou *labs*) que variam conforme os indivíduos e mesmo conforme as etapas da vida. No sistema cristão prevalece, ao contrário, uma unificação da pessoa, concebida como a conjunção necessária de um corpo e de uma alma, ambos singulares, as almas sendo criadas especialmente durante a concepção de cada ente, embora todos igualmente à imagem de Deus. Enquanto a concepção pagã da pessoa, levando, após à morte, a uma desintegração dos componentes que formam o indivíduo ou, ao menos, a uma visão impessoal da imortalidade, é associada a uma ampla diferenciação do mundo dos mortos e ao fraco interesse pelo outro mundo, a continuidade da pessoa para além da morte é indispensável em um sistema no qual a preocupação com a salvação pessoal exerce todo seu peso. Mas a importância que as recompensas e os castigos do outro mundo adquirem no sistema eclesial medieval é ela própria ambivalente. O outro mundo é, em primeiro lugar, a perspectiva última de um universo submetido às dualidades morais do bem e do mal, do pecado e da virtude, e o fundamento da posição dominante adquirida pela instituição eclesial, detentora exclusiva dos meios de salvação. O outro mundo é, assim, o mundo ideal em nome do qual a Igreja ordena este mundo, controla as consciências e reforma as condutas. Ao mesmo tempo, sua importância crescente indica uma distância irremediável entre a desordem do mundo e a justiça absoluta de Deus. Ele é o signo de que essa comete faltas neste mundo e só pode se realizar plenamente no outro mundo. A insistência nos castigos do inferno e na onipresença do mal, mais obsessiva do que jamais nos séculos XVI-XVII, é o sinal de que o mundo se recusa a se conformar às normas instituídas pela Igreja. Nesse sentido, o investimento no outro mundo é ao mesmo tempo um instrumento de poder que permite à Igreja governar os humanos neste mundo em nome do Altíssimo, e a marca de uma lógica da transcendência pela qual o divino tende a se retirar do mundo.

Além disso, as concepções pagãs da pessoa indicam que predominam uma relação recíproca com o mundo e um destino compartilhado com outros entes (é testemunho disso, nas concepções dos antigos nahuas, o ciclo de reutilização de componentes anímicos, após a decomposição de cada configuração individual), enquanto, nas concepções cristãs, essa inter-relação com o meio e com o grupo se eclipsa em benefício de um privilégio entre o indivíduo e Deus. Tocamos, aqui, em um dos principais nós do rigor ambivalente do sistema eclesial. Com efeito, a articulação do espiritual e do carnal permite escapar ao mesmo tempo da rejeição radical do mundo e das instituições e da aceitação passiva da realidade tal como é. No intermédio, a figura-chave da *espiritualização do carnal* dá origem a uma série de fenômenos contraditórios. Por um lado, permite assumir mais amplamente as realidades materiais, das quais a capacidade de observar a natureza e os corpos e de dar conta plasticamente dela é um sintoma patente. Ao mesmo tempo, o controle do mundo é acompanhado de uma tendência a ultrapassá-lo, com esses dois movimentos podendo se combinar para levar à emergência de uma lógica de transformação da realidade. Assim, a superimposição hierárquica do parentesco espiritual ao parentesco carnal parece ter como efeito a redução do papel das solidariedades familiares e dos grupos de parentesco, mas afirmada na organização das sociedades anteriores ou concorrentes. O parentesco espiritual aparece como uma vantagem poderosa que permite manipular as regras que normatizam a reprodução social. A Igreja medieval altera, assim, o papel dominante que assumia até então o parentesco e, reforçando regras mais favoráveis à transmissão restrita do patrimônio e do poder, envolve a transição para outros princípios regentes (Anita Guerreau-Jalabert): inicialmente uma lógica principalmente espacial, combinando fixação local e universalidade, antes que a intensificação do universal e o enfraquecimento da vinculação local conduzissem à substituição da dominação espacial do feudalismo por uma restrição principalmente temporal no capitalismo (o que a própria

Igreja preparou ao assumir um tempo histórico que consome o tempo cíclico).

O Ocidente e seus outros: uma oposição assimétrica

Universalismo e intolerância, tempo linear conjugado ao peso da tradição, distanciamento da natureza e da concepção penitencial do trabalho, individuação e unificação da pessoa à imagem de Deus: essas são algumas das principais singularidades do sistema ocidental no momento em que se envolve na conquista do hemisfério americano. Contudo, é necessário sublinhar novamente que os princípios da Modernidade ainda estão longe de estar plenamente constituídos. Mesmo que a liberação do horizonte de espera dificilmente pareça pensável sem séculos de exercício da linearidade do tempo cristão, e mesmo que a escatologia anuncie todas as esperanças de um mundo melhor garantido pela inelutabilidade do progresso, a ruptura que leva à concepção moderna da história não se produz antes da segunda metade do século XVIII. Do mesmo modo, ainda que a desintrincação da natureza e do sobrenatural, bem como a separação hierárquica entre os humanos e o mundo natural, prefigurem a atitude moderna de conhecimento racional e de domínio instrumental da natureza, o Ocidente medieval ainda está longe dessas práticas, até porque ignora uma concepção do trabalho desvinculada de todo imperativo moral e livre de toda transação com as forças naturais. Além disso, se podemos exaltar o desenvolvimento escolástico das técnicas de pensamento e de procedimentos argumentativos, convém manter uma distinção firme entre o racionalismo parcial que a Idade Média pratica, como muitas outras sociedades tradicionais, e o racionalismo moderno (o primeiro, “forma aplicada simplesmente à organização de sistemas parciais isolados com exatidão”, contendo em si “a necessidade absoluta de se deparar com um limite ou uma barreira de irracionalidade”, sem que surgisse “o menor problema metodológico para o próprio sistema racional, uma vez que é um meio para atingir um objetivo não racional”, enquanto o segundo “reivindica ter descoberto o *princípio* da

ligação entre todos os fenômenos” e “representar o método universal para o conhecimento do conjunto da existência”; Georg Lukács). Paralelamente, se a igualdade formal instituída como regra constitucional pela burguesia revolucionária encontra um antecedente no sistema cristão, que proclama a igualdade diante de Deus e a fraternidade generalizada de todos os batizados, esses valores assumem aí um sentido totalmente diferente, uma vez que se estabelecem somente na ordem do espiritual e se combinam aí com hierarquias terrenas assim instituídas. Enfim, a representação perspectiva prefigura, com dois séculos de antecipação, a concepção de um espaço contínuo e homogêneo, muito congruente à afirmação do mercado e o triunfo da racionalidade capitalista. E, contudo, deve ser considerada inicialmente como o resultado do processo de espiritualização do carnal, característico da dinâmica do feudalismo, e como a expressão da lógica que leva a Igreja feudal a assumir o mundo material, uma vez que o respeito por sua própria dominação garante sua boa leitura e sua perspectivação espiritual.

Em suma, o sistema eclesial medieval não se opõe diametralmente aos paganismos que encontra em sua iniciativa expansionista (não podemos nos contentar com confrontar o tempo linear de um ao tempo cíclico dos outros, ou, ainda, por exemplo, a família estreita e o monoteísmo dos ocidentais ao parentesco expandido e politeísmo dos outros). Trata-se, antes, de pensar seu confronto como uma série de oposições assimétricas e ambivalentes (que poderíamos exprimir sob a forma: + vs. +/-; enquanto uma simples oposição diametral colocaria: + vs. -). Esperamos, assim, preservarmo-nos, ao menos parcialmente, dos perigos de uma essencialização e de um exagero da dualidade entre a Europa e seus outros, não sem afirmar que há um inconveniente em levar muito longe o esforço inverso para os abordar: correremos o risco, então, de não podermos mais dar conta da conquista europeia do mundo senão através de uma constelação de fatores acidentais e aleatórios. É por isso que, ao mencionarmos oposições assimétricas e não

diametrais, pretendemos insistir no rigor ambivalente do sistema eclesial que, em sua iniciativa expansionista, parece se aproveitar ao mesmo tempo dos aspectos que o fazem se assemelhar a seus adversários e das diferenças que lhe permitem triunfar sobre eles.

Assim, seria claro demais opor uma concepção cristã da doença, cuja causa buscamos no pecado como falta interior, e uma concepção pagã, que a atribui a uma força exterior aos indivíduos. O rigor ambivalente do sistema eclesial faz com que sempre haja, nas épocas consideradas aqui, duas explicações possíveis: a falta cometida pelo doente ou a intervenção exterior do diabo (sem falar do malefício lançado por feiticeiros). Pudemos sublinhar “a vantagem” da leitura pagã, que poupa a consciência do peso de uma culpabilidade que resulta, por vezes, em delírios melancólicos de autoacusação (Marc Augé). Mas chegamos a uma avaliação diferente se nos colocamos em um plano mais geral, e, sobretudo, se tomamos como referência as principais civilizações ameríndias. Aí, a dimensão total da dívida para com os deuses e do poder dos governantes é avassaladora: é a imensidão das pirâmides, lembrança de uma ávida exigência sacrificial, indispensável para garantir a perpetuação de um mundo considerado frágil, em iminente catástrofe. Por comparação, a missa cristã, ato real e socialmente determinante, mas sacrifício simbólico (a despeito da doutrina da presença real), produz uma mitigação tendencial da dívida humana, que se resolve principalmente sob a forma da falta. Com certeza, é impossível reduzi-la a um sentimento interior de culpabilidade, pois se manifesta também por múltiplos atos de penitência e pelo fluxo massivo de dons que convergem para a Igreja. A figura da pessoa pecadora, submetida ao julgamento de Deus, é o ponto em que se estabelece o poder material e o poder espiritual da instituição eclesial. Portanto, o sacrifício do deus não abole, portanto, a dívida humana, que se paga, então, com uma dominação da Igreja que podemos dizer total, ainda que não seja sem contradições nem sem limites. Contudo, a diferença com a economia sacrificial do mundo

ameríndio é forte: o *consumo* de bens permanece limitado, pois ainda que as riquezas afluam para a Igreja, raramente são excluídas do uso social (mesmo a construção de catedrais desmesuradas é uma contribuição ao dinamismo das economias urbanas). Quanto às energias penitenciais, por vezes esgotam-se em mortificações, mas, muitas vezes, também são canalizadas para atividades práticas, da cópia monástica dos manuscritos, equiparada a uma penitência, até o trabalho manual dos cistercienses. Resta a parte da dívida que se cristaliza em sentimento de culpabilidade. Esse é o espelho sombrio que Deus oferece aos indivíduos para convidá-los a tomarem consciência de si e se purificarem em vista da salvação. Mas o perdão que abre a porta do céu tem um preço; é transacionado na confissão contra o reconhecimento do poder da instituição eclesial, ao menos até o momento em que a doutrina da predestinação põe fim a toda mediação clerical.

De um modo geral, podemos admitir a conjunção de um duplo caráter dinâmico e de um duplo princípio de economia. Em primeiro lugar, o sistema feudal impõe uma dominação local pesada e quase “total”, mas, mesmo assim, equilibrada e notavelmente eficaz, enquanto sua associação com o sistema eclesial lhe confere uma ampla unidade espacial e uma coerência que lhe permite se lançar a uma dinâmica expansionista, sem, no entanto, o dever de suportar os custos e os contragolpes associados às formações imperiais. Em segundo lugar, o próprio sistema eclesial possui um poderoso caráter dinâmico, do qual uma das origens reside nas diversas figuras de seu rigor ambivalente, que o diferencia radicalmente dos sistemas politeístas aos quais se assemelha, contudo, sob certos aspectos. E, mesmo que se caracterize pela dominação de uma instituição extremamente onipresente, mesmo assim essa se mostra “econômica” no sentido de que raramente se subtrai de bens de utilização humana e tende, ao contrário, a cristalizar as energias necessárias para os produzir. Finalmente, se a Europa se lança ao ataque do mundo a partir do século XVI, não é porque tivesse inventado o capitalismo, mas, sim, inicialmente, porque inventou o

feudalismo. A conquista da América é o resultado da dinâmica feudal, mesmo que, quando ocorra, o feudalismo já tenha exaurido o essencial de sua dinâmica. A partir de então o feudalismo passa a se colocar na defensiva sem, no entanto, deixar de se impor como lógica dominante. Mas ainda não chegara o momento de uma reconfiguração geral da ordem social, a única que permitirá aos elementos, cujo crescimento foi suscitado pelo feudalismo em seu próprio seio, assumirem um novo sentido. É nesses termos que podemos admitir ao mesmo tempo que o feudalismo (cujo essencial da coesão e da dinâmica se deve ao sistema eclesial) constitui uma origem negada da especificidade do Ocidente e de seu destino hegemônico, e que a Idade Média é nosso antimundo, esse universo antes da Modernidade, da mercadoria e da racionalidade plena, cuja compreensão nos obriga a um esforço infinito para nos desprender de nossas categorias e de nossas evidências.

No momento de deixar o Ocidente medieval chegar às costas americanas, gostaríamos de conjurar um último risco. A menos que se incorra na culpabilidade pós-colonial, é raro que a evocação das razões da Conquista, e, de um modo mais geral, da hegemonia do Ocidente, não escorregue para a celebração, ou, ao menos, para o reconhecimento de uma superioridade ocidental que não seria apenas factual (Tzvetan Todorov não escapa dessa tendência quando associa a dominação do Ocidente à sua capacidade superior na comunicação humana e na compreensão dos outros). Do mesmo modo, é difícil não atribuir ao rigor ambivalente do sistema eclesial o mérito de prefigurar alguns valores do mundo moderno. É por isso que recorreremos ao sólido reduto que Walter Benjamin dirige contra esses riscos enunciando essa insuperável contradição: “não há documento algum de cultura que não seja também documento de barbárie”. Se (até hoje) todo fato de civilização é proporcional às relações de dominação que pressupõe, os juízos de valor em termos de comparatismo só podem ser suspensos em prol de um equilíbrio da ambivalência. Os conquistadores e os missionários

chegam ao Novo Mundo carregados de contradições ao mesmo tempo criativas e destrutivas. Seu mundo é aquele em que se impõe a obediência às normas herdadas e onde se coloca, contudo, a possibilidade de agir sobre elas; onde a submissão às restrições comunitárias não impede a libertação interior do indivíduo; onde o ritualismo dos gestos litúrgicos ou quase mágicos andam juntos com a formação de uma impressionante casuística psicológica induzida pela luta contra o pecado. Os conquistadores e os missionários são motivados, ao mesmo tempo, pela vil sedução do ouro e pela busca sublime do paraíso terreno, as quais, por vezes, confundem-se. O universalismo cristão do qual são a expressão esboça pela primeira vez a unidade da humanidade, embora sendo o portador da mais brutal negação dos outros. Em suas caravelas viajam juntos uma selvagem intolerância e o amor ao próximo, a esperança da razão e a ameaça da barbárie.

POSFÁCIO À QUARTA EDIÇÃO (2018)*5

Nesta reedição, gostaria de concentrar minha atenção nas teses orientadoras que são a razão de ser da presente obra. Algumas dentre elas foram discutidas e convém, portanto, examinar os principais argumentos que lhes foram contrapostos. Sem podermos detalhar as passagens suscetíveis de serem retocadas ou elaboradas, esse será, espero, o meio de abordar algumas precisões e clarificações, de mencionar algumas retificações e de evocar possíveis extensões.

Há um risco de sobrevalorizar o papel da Igreja?

Começarei propondo uma inflexão terminológica. Com efeito, optei, progressivamente, ao longo da última década, pela noção de *sistema feudo-ecclesial*. A expressão designa a mesma realidade histórica recoberta, neste livro, pelo termo feudalismo, de modo que a alteração é apenas terminológica. Poderia, porém, ser útil, pois produz uma designação mais explícita de um objeto cujos traços principais são a relação de *dominium* e a posição dominante-englobante da *Ecclesia*. A primeira parte da expressão proposta retoma a noção de feudalismo, a qual, é necessário repetir, utilizo no sentido amplo e *convencional*, admitido por uma ampla tradição historiográfica, e, certamente, não no sentido restrito, jurídico, do feudo e suas instituições feudo-vassálicas, que evidentemente determinam apenas uma parte mínima das relações sociais, unicamente na aristocracia laica e eclesiástica. Portanto, não é sobre essa última dimensão que se pode concentrar uma definição pertinente do “feudalismo”, e é por isso que os

críticos que rejeitam esse termo a partir de uma análise da falsa unidade das instituições feudo-vassálicas e do caráter artificialmente construído de noções como o “feudo” ou a “vassalidade” me parecem não atingir seus objetivos (S. Reynolds). Porém, mesmo que consideremos legítimo fazer um uso convencional do termo “feudalismo”, tomando o cuidado de sublinhar que o feudo não é seu núcleo (independentemente do mecanismo), podemos admitir também que há alguma vantagem no fato de a terminologia adotada não ignorar inteiramente a instituição dominante-englobante desse sistema, a saber, a Igreja.

Com certeza, o primeiro lado da expressão (“feudo-”) continua a se referir, por *convenção*, ao conjunto de traços constitutivos do “feudalismo”, sem esquecer a tensão entre aristocracia e monarquia, suscetível de dar origem a equilíbrios tão diversos que a recuperação tendencial dos poderes monárquicos não implica uma saída do sistema feudal – ao menos enquanto não assume a forma de uma verdadeira alternativa. Além de seu caráter mais explícito, a noção de sistema feudo-ecclesial tem outro efeito notável, que é o de tornar manifesto que tratamos com uma categoria específica na história do Ocidente e não com uma categoria genérica (suscetível, por exemplo, de se inscrever na série falaciosa dos modos de produção, transformada em esquema da história universal em prejuízo do próprio Marx). Com certeza, essa já era a perspectiva defendida no livro, cuja conclusão qualificava o feudalismo como “destino singular do Ocidente”. Todavia, não é, sem dúvida, ruim – sem que isso em nada diminua a pertinência de comparações com os sistemas não europeus – insistir no fato de que a forma ecclesial da organização social não tem equivalente fora da Europa e que ela contém, com toda certeza, um dos vetores decisivos da singularidade da trajetória ocidental.

Mas, reforçando assim, mesmo na terminologia escolhida, a ênfase colocada na Igreja, não me arriscaria a acentuar as reticências por vezes emitidas a propósito de *A civilização feudal*? Não teria, com efeito,

exagerado o papel da Igreja, dado uma imagem abusivamente unívoca de sua onipotência, e mesmo criado um artefato que supõe a unidade de um poder monolítico avassalador? É assim, por exemplo, que Carlos Astarita resume a tese que defendo, com outros, sobre a ideia *suposta* da Igreja como “instituição total” que exerce sobre a sociedade medieval uma “dominação absoluta”. Acredito, porém, não ter feito uso nem de uma nem de outra dessas expressões. Com certeza, considero que a Igreja é a instituição dominante-englobante, a coluna vertebral e, sem dúvida, a principal força motriz da sociedade do Ocidente medieval. Mas isso não equivale a qualquer das expressões utilizada por Carlos Astarita. Com certeza, o corpo não pode se sustentar sem a coluna vertebral, mas quem teria a ideia de afirmar que essa é seu todo?

Nomear “a Igreja medieval” não implica de modo algum fazer dela uma entidade homogênea, e menos ainda imutável. Ela é, em si, uma criação histórica, que não cessou de se transformar, e basta, a esse respeito, insistir sobre o fato de que o livro situa em seu centro o processo de *refundação* da instituição eclesial que ocorre nos séculos XI e XII. Sobretudo, devemos ter presente, quando evocamos a Igreja, as poderosas linhas de diferenciação e as tensões por vezes muito vivas que se manifestam em seu seio, especialmente entre os clérigos seculares e regulares, entre alto e baixo clero, entre bispos e cônegos, entre ordens monásticas tradicionais e ordens mendicantes, entre dominicanos e franciscanos, entre as diferentes tendências que se enfrentam em cada ordem, particularmente nos discípulos de Francisco, entre os rivais pretendentes a um mesmo cargo eclesiástico etc. A lista seria quase sem fim. Nomear a Igreja como instituição não supõe de modo algum apagar a heterogeneidade e a conflitualidade internas. Ao contrário, é nomear uma entidade constituída por sua própria diversidade e, ainda assim, dotada de uma certa unidade – que tende à dualidade hierárquica entre clérigos e leigos e à posição global ocupada na sociedade pelo conjunto das instituições eclesiásticas. É, sem dúvida, pelo efeito de um

pensamento substancialista, que deve ser inteiramente recusado, que temos dificuldade de associar uma entidade designada por um termo simples a sua heterogeneidade constitutiva.

Em segundo lugar, afirmar que a Igreja é a instituição dominante do Ocidente medieval não significa de modo algum que seu poder se exerça sem limites, nem que os clérigos sejam capazes de determinar e de controlar a totalidade da realidade social. Longe de toda unanimidade serena, é próprio da dominação social ser exercida através de múltiplas resistências e contestações. O que caracteriza a dominação não é a ausência de contradições e conflitos, mas a capacidade de superá-los a seu favor ou, ao menos, mantê-los sob controle. Devemos inclusive considerar que a existência de obstáculos e inimigos a serem combatidos é muitas vezes um aspecto que participa plenamente da afirmação da dominação.

Consciente de ter insistido fortemente no poder considerável da Igreja, não creio, porém, ter minimizado esses aspectos. Com certeza, poderemos sempre ampliar sua apresentação, mas observo que um terço do capítulo que descreve a instituição dominante do feudalismo é consagrado aos “limites e contestações da dominação da Igreja” (sem contar a evocação de inúmeros conflitos nas outras partes do mesmo capítulo, especialmente em ligação com o que chamamos a “reforma gregoriana”). Examinar as dissidências heréticas, as representações provenientes de uma cultura folclórica, em particular, camponesa, que a Igreja combate sob o nome de “superstições”, os códigos aristocráticos que contradizem as representações clericais ou entrem em competição com elas, ou ainda as margens e a subversão carnavalesca, é indicar tudo o que a Igreja não controla, mesmo que seja necessário sublinhar o talento com o qual consegue, muitas vezes, englobar em seu seio algumas dessas expressões divergentes, quer se trate de partes da cultura folclórica ou de aspirações à renovação evangélica.

Em suma, falar de instituição dominante (ou de lógica dominante) não significa de modo algum que essa dominação seja “total” ou “absoluta”, sem

resistências ou contratendências. Uma instituição dominante só se impõe desse modo por meio de uma infinidade de conflitos e tensões não resolvidos. Além disso, ela só é dominante ao se impor contraditoriamente, e prevalecendo sobre as oposições e correntes divergentes que tenderiam a lhe escapar. Mesmo que sua dinâmica de afirmação ceda o passo a uma postura em parte mais defensiva, ela consegue ainda circunscrever e controlar a expressão de forças que lhe são em parte adversas, e é assim que o sistema eclesial conserva poder suficiente para se manter como estrutura social dominante ao longo da Idade Média. De resto, devemos sublinhar a ambivalência do período que se abre a partir do século XIV. Se as contestações se tornam cada vez mais amplas e profundas, para levar, no século XVI, à perda das regiões que optam pela Reforma, a Igreja sabe tirar proveito das resistências que encontra para reformular seu poder e consegue ainda compensar alguns retrocessos por um aprofundamento em outros domínios. A dinâmica eclesial, sem dúvida, muito mais contestada que antes, está longe ainda de ser “extenuada”; do contrário, não poderíamos compreender o papel importante que a Igreja desempenha na estruturação durável das sociedades coloniais americanas.

Mais amplamente poderíamos, aqui, aproveitar a análise do “poder pastoral”, que Michel Foucault identifica como uma singularidade forte que a Igreja confere ao mundo ocidental e que observa ter se intensificado ainda no século XVI. Finalmente, é somente no século de Hobbes e de Locke que partes inteiras da configuração eclesial do social começam a se despedaçar, e é necessário esperar pela segunda metade do século XVIII para ver colapsarem seus aspectos mais fundamentais, para que ocorra uma descristianização profunda das estruturas mentais e que prevaleça na Europa a separação completa da Igreja e da sociedade.

Evocarei, enfim, as proposições apresentadas por Dominique Iogna-Prat em seu livro *Cité de Dieu, cité des hommes* [Cidade de Deus, cidade dos humanos], especialmente a propósito da emergência do Estado. Observo,

inicialmente, que associa *A civilização feudal* à hipótese de uma “totalidade eclesial”, definida pela coextensividade entre Igreja e sociedade (uma visão que ele mesmo defendeu em suas obras precedentes, mas que agora julga necessário analisar quando e como termina). Duas críticas se combinam aqui. A primeira sugere que eu teria exagerado a “compacidade social” de uma “ordem de tensões”. Mas, como eu disse, não pretendo minimizar a existência de tensões internas nem postular que a Igreja exerce um controle social absoluto, sem resistências e sem espaços que lhe escapem ao menos parcialmente.

A segunda, concernente a um excesso de “totalização”, exige uma elaboração mais precisa. Se é legítimo afirmar que na Idade Média Igreja e sociedade são coextensivas, é somente em referência ao sentido institucional de “Igreja”, não ao seu sentido comunitário. Recordemos, com efeito, que a noção medieval de *Ecclesia* explora a ambiguidade entre três significações: a igreja como edificação, a Igreja como instituição clerical e a Igreja como comunidade de todos os fiéis, defuntos e vivos, unidos em Deus pela *caritas*. Se podemos dizer que a Igreja é a “própria sociedade”, como efetivamente escrevi, é somente ao tomar a noção em sua acepção comunitária. Poderíamos, portanto, admitir que designamos, assim, a “totalidade social”, mas sob a condição de precisar que não nos referimos à Igreja como instituição e que evocamos uma *representação* dessa totalidade social (entendida como comunidade de crentes, como corpo de Cristo etc.). Assim, quando designo a Igreja como “instituição dominante-englobante”, o primeiro aspecto se refere à Igreja como instituição e o segundo à Igreja como comunidade. Podemos admitir que a expressão contém um leve abuso de linguagem, uma vez que não é enquanto instituição que a Igreja pode ser dita englobante. A expressão me parece, porém, pertinente, pois é justamente próprio da noção de *Ecclesia* se favorecer de mudanças permanentes entre suas diferentes significações. Mas é necessário, então, sublinhar que essa expressão não significa de modo algum um controle total

da sociedade pela instituição eclesial, o que é particularmente evidente, pois não teria sentido algum considerar a Igreja-instituição coextensiva à sociedade medieval.

Agora, a questão do Estado. D. Iogna-Prat bem indica que de modo algum deixo de levar em consideração as manifestações do reforço dos poderes monárquicos, que atribuímos habitualmente à gênese do Estado. É, portanto, sobre um problema nocional que se faz a clivagem entre as teses em questão. De fato, é a escolha de uma definição clássica do Estado (o monopólio do uso legítimo da violência) que, a meu ver, impede situar seu nascimento na Idade Média (pois os príncipes territoriais e a Igreja frustram esse monopólio até o século XVII). D. Iogna-Prat faz outra escolha: ele reivindica, para isso, uma “indefinição” do Estado, que permite “um retorno pragmático” (o que parece mais confirmar do que invalidar a tese à qual a escolha da definição já mencionada conduz). Sua posição é particularmente prudente e ponderada. Ele distancia o modelo clássico de uma substituição entre Igreja e Estado, ou de uma mudança progressiva, por transferência, de uma ao outro. Reconhece também que a forma eclesial do social possui ainda, em 1500, “belos dias pela frente”, enquanto a cidade e o Estado, provenientes de uma renovação da matriz institucional eclesial, são convocados a “fabricar ‘conteúdo’ social ainda cristão”. Do meu ponto de vista, de modo algum se trata de minimizar tudo o que aparece de novo nos últimos séculos da Idade Média, no que concerne tanto ao reforço dos poderes monárquicos e principescos quanto ao desenvolvimento das cidades e das sociedades urbanas. Está claro que novas instituições se afirmam mais, mas é muitas vezes por se arrogarem o papel que antes pertencia à Igreja. Não é certo, porém, que saíamos da estrutura da conformação eclesial do social e que, por mais multiformes que sejam as inovações que se acumulam, rompemos verdadeiramente com um sistema no qual a Igreja permanece a matriz dominante-englobante. Desse modo, podemos considerar como mais eficaz, em termos de compreensão histórica geral,

pospor o início do colapso do sistema feudo-ecclesial ao século XVII e situar então a formação do Estado (de resto, é entre 1580 e 1660 que, conforme M. Foucault, qualquer coisa como o Estado, no sentido moderno do termo, torna-se “objeto de conhecimento e análise”), mesmo que seja evidente que uma lenta gestação anterior tenha permitido aos poderes seculares se dotarem de poderosos instrumentos militares, fiscais e judiciários.

Para que serve a longa Idade Média?

A ideia da longa Idade Média constrói pouco a pouco seu caminho. Em 2007, Jean-Philippe Genet observava: “Um número cada vez maior de nós adere, com mais ou menos nuances, à longa Idade Média de Jacques Le Goff”; e ele afirmava que os medievalistas do século XXI “têm vocação para se transformar em historiadores desse longo período que inicia na crise do Império Romano e sua cristianização, e termina em uma data variável entre meados do século XVII e começo do século XIX, conforme o país”.

No entanto, as resistências permanecem fortes, especialmente em razão de um recorte disciplinar que continua a separar a história medieval da história moderna. Além disso, a ideia da longa Idade Média é muitas vezes recebida como se a pretensão fosse negar que importantes transformações ocorrem durante esse período, e especialmente a partir do século XVI. É como se, opondo-se contra o clichê historiográfico que faz do Renascimento uma ruptura radical, pretendêssemos retirar desse último toda importância e negar que tenha podido, então, advir alguma coisa de nova. Em suma, fingimos acreditar que a ideia da longa Idade Média volta a postular um período homogêneo interminável, acrescentando três séculos ainda a um milênio já muito fastidioso. Nada seria mais absurdo e anti-histórico. Que uma visão assim seja completamente estranha ao meu propósito é particularmente claro porque me dedico a insistir, contrário às concepções imobilistas, no caráter profundamente dinâmico da sociedade medieval ocidental. A análise dessa dinâmica, a do sistema feudo-ecclesial, é o ponto

crucial de toda questão. A longa Idade Média é, portanto, somente um período dotado de unidade, apresentando características suficientemente distintas para concluir em sua manutenção dos séculos IV-V até os séculos XVII-XVIII (por vezes, inclusive, um pouco mais tarde), porque é animada de uma dinâmica intensa de transformação. Seria demais pedir para conceber entidades, nesse caso períodos históricos, cujos traços mais importantes perduram enquanto se modificam sem cessar? Uma vez mais, falar de uma longa Idade Média de modo algum supõe fazer dela um período fixo, de traços imutáveis; o que constitui sua unidade é, sem dúvida, a singularidade e as origens da profunda dinâmica de transformação que a perpassa.

A questão que se coloca aqui é, de fato, a da pertinência da periodização em história, à qual J. Le Goff consagrou seu último livro, *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches?* [É verdadeiramente necessário cortar a história em pedaços?] (2014). A esse respeito, convém ir além das observações habituais e muito triviais sobre o caráter evidentemente convencional de toda periodização. Admitiremos também que os debates sobre os limites cronológicos precisos atribuídos aos diferentes períodos históricos são, sem dúvida, intermináveis, pois podem variar em função dos critérios adotados. As dimensões da realidade histórica não se transformam todas no mesmo ritmo e convém levar em consideração suas defasagens. É por isso que a delimitação dos períodos históricos seria melhor servida por “faixas” cronológicas do que por cesuras unívocas. Contudo, o caráter relativamente poroso dos limiares não poderia bastar para recusar a pertinência de uma distinção das entidades verdadeiramente diferenciadas, embora maldelimitadas.

Mais profundamente, identificar grandes períodos só faz sentido se esses ajudam a compreender, em todo seu ciclo histórico, formas de organização social dotadas de características suficientemente específicas para que seja pertinente distingui-las de outras formas de organização social. É nesse

sentido que a longa Idade Média, durante a qual a dinâmica do sistema feudo-ecclesial se desencadeia, floresce e então se esgota, pode ser considerado como um período histórico coerente (especialmente comparado ao sistema capitalista, entendido como sociedade da mercadoria, no qual vivemos). Mas é necessário imediatamente evitar a objeção: um período histórico assim concebido não supõe fixidez no tempo, nem homogeneidade. Basta, para poder considerar que esse período não terminou, que conserve certos traços importantes – sendo o mais marcante dentre eles, no caso da longa Idade Média, a posição dominante da instituição ecclesial que é prolongada por muito tempo a despeito de seu progressivo enfraquecimento. Toda realidade histórica deve ser compreendida como processual, constituída de relações internas contraditórias e variáveis, sem ignorar também que se manifesta sob formas eminentemente diversificadas. O que podemos qualificar de “estrutura” ou “sistema” pode implicar uma forte dispersão interna de fenômenos. Sobre esse ponto, poderíamos inclusive paradoxalmente retomar o modelo da matilha, no qual a trajetória de cada animal é aleatória. Mas o fato é que existe um limite tal que, quando atingido, o animal é levado a retornar ao grupo. É uma *delimitação invisível* desse tipo que, a despeito da profusão de fenômenos singulares, faz com que um sistema sócio-histórico continue a existir como tal.

Assumir a noção de longa Idade Média leva menos a postular uma fixidez no tempo (ele perdura se modificando constantemente) que a minorar a heterogeneidade dos mundos que compõem a Cristandade (seus traços fundamentais se manifestam através de múltiplas variações). Convém, portanto, conjugar diferentes escalas de análise que permitam articular as especificidades das organizações locais e regionais com os traços mais gerais de um sistema global. Sem dúvida, poderemos dizer que não é possível escolher essa lógica de conjunto ignorando as particularidades de suas modalidades concretas, mas não é menos verdadeiro que seja impossível

analisar adequadamente essas últimas sem uma reflexão situada no plano mais geral. É comum opor abordagens que insistem, uma na unidade de um sistema, as outras na diversidade de situações efetivamente observáveis. Ora, seria o caso, em vez disso, de pensarmos *ao mesmo tempo* a unidade de um período – de um sistema ou de qualquer outra realidade macro-histórica – e a multiplicidade que a caracteriza necessariamente, na escala micro ou meso-histórica.

Além disso, é necessário indicar que existe, por trás da questão da longa Idade Média, um problema historiográfico maior, tão complexo que deveremos nos contentar aqui apenas em mencioná-lo. Como um novo sistema consegue se impor como dominante e dismantelar o antigo? Em outras palavras, como (re)pensar a transição do sistema feudo-ecclesial para o sistema capitalista? Em 1984, em um artigo consagrado ao “feudalismo americano”, Ruggiero Romano sublinhava o quanto as posições dos historiadores eram confusas e contraditórias no que concerne simultaneamente ao momento de formação do capitalismo e aos mecanismos dessa emergência, e em particular o papel que o próprio feudalismo pode desempenhar num processo assim. Sem negar a acumulação de trabalhos importantes, não é certo que tenhamos progredido muito com relação às questões levantadas por R. Romano há mais de trinta anos.

Podemos identificar duas representações dominantes da transição para o capitalismo, das quais me parece necessário mantermos distância. A primeira sublinha a completa exterioridade entre a emergência do capitalismo e o sistema feudal com o qual rompe: é necessária a decomposição de um para que o outro possa nascer (a sequência constituída pela “crise final” do feudalismo nos séculos XIV-XV, e então Renascença, Conquista e desenvolvimento do capitalismo é a forma mais comum dessa concepção). A segunda, que poderíamos qualificar de “germinacionista”, sugere que o capitalismo começou a emergir a partir dos séculos XI-XII,

numa esfera limitada e sob uma forma ainda embrionária, mas destinado a crescer pouco a pouco, até atingir seu pleno desenvolvimento. Essas duas visões podem se combinar nos autores que retroagem as origens do capitalismo ao centro da Idade Média, enquanto sublinham que é contra e fora da lógica feudal que pôde se desenvolver. Assim, para o historiador argentino José Luis Romero, a revolução comercial e burguesa constitui, a partir do século XI, um fenômeno estritamente exterior à lógica do feudalismo e que leva à justaposição de dois sistemas distintos, um tendendo ao imobilismo de uma ordem rural dominada pela tradição, o outro caracterizado pelo dinamismo urbano e pelo gosto pela inovação próprio à mentalidade burguesa. Uma dificuldade maior repousa na imprecisão muito grande com que é utilizada a própria noção de “capitalismo”. A esse respeito, é muito triste ter de lembrar que não poderíamos identificar capitalismo e comércio – do contrário, seria necessário, como observou ironicamente Marx, fazer o capitalismo retroagir aos fenícios. R. Romano se perguntava “quanto tempo seria necessário até que os especialistas da pré-história nos expliquem o nascimento do capitalismo na época neolítica”. Não estamos longe disso hoje, uma vez que está na moda atribuir ao capitalismo cinco milênios de existência e de associar sua emergência às revoluções da Idade do Bronze (A. Gunder Frank e B. Gills). Ou seja, estamos em plena confusão conceitual.

É justamente porque contribui para distanciar as duas representações recém-mencionadas que a noção de longa Idade Média pode se mostrar fecunda. Suas implicações são de duas ordens: por um lado, retardar o momento de transição para outro sistema (para situá-lo na segunda metade do século XVIII ou numa “faixa” 1630-1780); por outro, restituir uma *continuidade dinâmica* dos séculos X-XI até os séculos XVII-XVIII. Sobre o primeiro ponto, podemos recordar as observações de Pierre Vilar, quando propõe que o feudalismo está “agonizando” nas primeiras décadas do século XVII, mas que não existe, então, qualquer outro sistema para substituí-lo; e,

se a época moderna é caracterizada por uma importante acumulação de capital por meio da atividade comercial, essa não se funda de modo algum nas “relações de produção capitalistas”. Como sublinhou Jean-Yves Grenier, o desenvolvimento das transações e mesmo das atividades financeiras continua a se desdobrar numa estrutura cuja lógica dominante permanece a do sistema feudo-ecclesial, marcada pela primazia da terra e pela subordinação dos valores associados ao dinheiro. A longa Idade Média termina, portanto, por uma ruptura de uma extraordinária brutalidade, à qual é comum, após Karl Polanyi, chamar “grande transformação”, essa que implica a constituição do sistema capitalista. O caráter traumático dessa transição é claramente indicado pela abolição das leis dos pobres, especialmente a de Speenhamland na Inglaterra em 1838: a instauração do mercado unificado é acompanhada pelo desmantelamento das políticas de assistência aos pobres. Mesmo que alguns autores tivessem antecipado a justificação ideológica do caráter nefasto da caridade, é quando se concretizam disposições normativas e experiências vividas que se dá a ruptura efetiva com a lógica social anterior (a forma-Igreja do social) fundada na *caritas*.

Mas o segundo ponto da análise à qual convida a noção de longa Idade Média consiste em examinar a continuidade dinâmica dos séculos X-XI aos séculos XVII-XVIII. Com base nisso, pensar a transição consistiria em combinar uma lenta acumulação de elementos que serão mais tarde reinvestidos no novo sistema e uma repentina transição que, na segunda metade do século XVIII e no começo do século seguinte, confere-lhe um novo sentido, propriamente capitalista. De qualquer modo, o capitalismo nasce de repente, mas sobre a base de realidades longamente preparadas e que somente então assumem uma significação similar àquela que estamos habituados a lhe atribuir. É, portanto, um modelo radicalmente descontínuista que decorre da noção de longa Idade Média, mesmo que a

transição de que tratamos aqui não se produza evidentemente *ex nihilo* e deva ser pensada como uma *grande reconfiguração*.

Desse esquema histórico (lenta acumulação no próprio seio do sistema feudo-ecclesial; ruptura brutal e tardia por reconfiguração geral), um exemplo, analisado aqui, é fornecido pela passagem do tempo cristão semi-histórico à concepção propriamente moderna da história, na qual o progresso toma o relevo da providência. Apresentaremos, agora, dois outros exemplos, dos quais o primeiro permite insistir num aspecto pouco presente em *A civilização feudal*. Em um livro importante, intitulado *Par-delà nature et culture* [Além da natureza e da cultura], Philippe Descola situou no começo do século XVII a emergência da ideia de natureza, entendida como domínio autônomo do qual os humanos estão separados e sobre o qual exercem sua supremacia pelo conhecimento e pela técnica. Longe de ser um traço universal, essa grande divisão entre natureza e cultura só aparece na Europa, e muito tardiamente. A transição disso que P. Descola chama uma ontologia analogista (que o Ocidente medieval partilha com as sociedades de inúmeras regiões do globo) para uma ontologia naturalista (própria da Europa) deveria ser considerada um fenômeno histórico importante que os medievalistas e modernistas teriam todo interesse em se empenhar conjuntamente para compreender. Além disso, esse fenômeno deveria ser compreendido como uma das dimensões constitutivas da transição do sistema feudo-ecclesial ao sistema capitalista (quaisquer que sejam as delicadas articulações cronológicas que esse enunciado obrigasse a esclarecer). E, uma vez mais, deveríamos conjugar um duplo aspecto: de um lado, uma ruptura relativamente brutal e tardia (é com Galileu e Descartes que se afirma uma concepção radicalmente nova da natureza); do outro, uma acumulação anterior de elementos que desempenham um papel nessa ruptura, sem, no entanto, poder ser considerados os “germes” da nova concepção. Seria necessário aqui conseguir analisar – comparativamente – o que confere um caráter singular ao analogismo do Ocidente medieval, pois

isso permitiria, sem dúvida, identificar alguns traços suscetíveis de preparar a transição para o naturalismo.

A esse respeito, o mais manifesto é a instituição bíblica de um poder humano sobre os reinos animais e vegetais (Gn 1,26-29 e 2,19-20), a partir da qual é possível afirmar uma separação entre humanos e animais muito mais acentuada do que em outras versões do analogismo. Todavia, por importante que seja, durante a Idade Média essa relação permanece incrustada em outra relação que submete a Deus o conjunto do universo criado, incluindo os humanos. É, portanto, uma dupla relação que rege a concepção do mundo no analogismo medieval: não devemos negligenciar a dualidade fundamental estabelecida entre o Criador e a criação, nem a distinção hierárquica entre o humano e a parte não humana do mundo criado. Assim, a despeito do desenvolvimento de uma determinada noção de natureza, a dissociação entre o humano e o que chamamos natureza permanece bloqueada pelo primado da noção de criação, unificada em sua relação ao Criador e seu *status* de signo obscuro de sua vontade. Ao mesmo tempo, inúmeras evoluções podem ser associadas a uma dinâmica própria ao analogismo medieval: o mesmo ocorre com os saberes naturais, de modo que o nascimento das ciências modernas pôde ser analisado menos como ruptura com a configuração medieval dos saberes do que como resultado de uma dinâmica de ampliação de saberes situados na articulação do conhecimento da criação e naquele do Criador (Johannes Fried).

Um esquema similar poderia ser desenvolvido a propósito das concepções da pessoa. Digamos sucintamente que os fundamentos da antropologia medieval, com todas as suas opções discutidas e por vezes opostas, perduram essencialmente até o século XVII. Uma vez mais, Descartes dá uma forma particularmente abrupta à ruptura. Ele dissocia quase inteiramente o corpo (a coisa extensa) e a alma (a coisa pensante), varrendo, assim, a dinâmica antidualista medieval em prol de uma opção resolutamente dualista. Além disso, identifica o “eu” à única coisa pensante

que é, de si, seu próprio fundamento, estabelecendo, assim, as bases do individualismo no sentido moderno do termo, que Locke consolidará ainda mais. Sobre esse ponto, é quando termina a Idade Média. Mas, uma vez mais, não podemos deixar de nos interrogar sobre o que, no analogismo medieval, pôde favorecer a emergência de concepções antropológicas tão radicalmente singulares. Uma análise mais cuidadosa permitiria argumentar que ao menos duas particularidades das concepções medievais – a intensificação da consistência da pessoa e sua dissociação do mundo criado – não são, sem dúvida, coincidências na transição que conduz à antropologia constitutiva da Modernidade.

Assim, nos dois domínios que acabamos de evocar, somos levados a privilegiar uma ruptura muito clara e tardia, e ao mesmo tempo dar espaço a uma lenta acumulação de elementos que se desenvolvem no sistema feudo-ecclesial e que preparam a grande reconfiguração que marca seu fim. Essa última inicia a partir do segundo quarto do século XVII, sobre problemas tão essenciais quanto as concepções da natureza e da pessoa humana. Mesmo que o momento decisivo da transição para um novo sistema possa ser situado na segunda metade do século XVIII, o período de 1630-1780 marca a última etapa da longa Idade Média, a da agonia do sistema feudo-ecclesial.

A Idade Média chegou às Américas?

Gostaria, igualmente, de retornar a uma das teses principais do livro, que consiste em conceber a conquista e a colonização do continente americano como um prolongamento da dinâmica da Idade Média ocidental – da qual resulta que a consideração é indispensável à compreensão das sociedades coloniais do Novo Mundo e, inversamente, que a consideração dessas últimas é suscetível de enriquecer nossa apreensão do próprio Ocidente medieval. Essa tese não deixou de ser contestada, o que não me surpreende. Em meio às críticas, uma das mais argumentadas, referindo-se justamente

ao núcleo de meu propósito, veio de três historiadores brasileiros, Ana Carolina Lima Almeida, Clinio de Oliveira Amaral e Marcelo Santiago Berriel, em um estudo intitulado “Le Moyen Âge est-il arrivé aux Amériques?” [A Idade Média chegou às Américas?]

Evocar esse debate é, inicialmente, a ocasião de sublinhar que, tendo sido o livro escrito a partir de minha experiência no México, minhas reflexões e minhas parcas competências permaneceram centradas na Nova Espanha e no domínio mesoamericano. Jamais tive a pretensão de escrever uma síntese sobre os mundos coloniais americanos e basta consultar o índice para se perceber que esse não era meu propósito. Tratava-se somente de lançar algumas pontes visando a romper as delimitações tradicionais da Idade Média e de formular algumas hipóteses gerais sobre a relação entre dinâmica medieval e colonização americana. Mas confesso, francamente, que deveria ter sublinhado mais claramente que a experiência da colonização portuguesa do Brasil permaneceu fora de meu horizonte. A ausência de uma menção assim, compreensível no contexto de uma obra inicialmente destinada a um público mexicano, tornou-se muito inconveniente quando se beneficiou de uma tradução no Brasil. Não é, portanto, tarde demais para eu precisar que “o modo pelo qual essa obra esboça a articulação entre Idade Média ocidental e colonização transatlântica repousa em uma experiência do domínio hispânico. A experiência colonial brasileira apresenta características próprias e exige análises adaptadas que minhas competências limitadas me impedem de realizar”. De fato, é completamente desejável identificar as particularidades do mundo ibérico e especialmente do reino de Portugal, com os efeitos diferenciadores que possam ter tido na colonização brasileira. Desse ponto de vista, *A civilização feudal* se contenta em propor uma estrutura geral de análise; o livro não pretende ser um ponto de chegada, mas, antes, um ponto de partida.

Essencialmente, parece-me que meus colegas brasileiros não parecem responder negativamente à questão que colocam. Como eu, também

sugerem uma resposta positiva; mas, diferentemente de mim, insistem nas noções de “reelaboração” e de “reapropriação” na análise da imposição de estruturas sociais ocidentais na América. Ora, isso só contradiria meu próprio ponto de vista se eu postulasse uma reprodução idêntica da Idade Média em terras americanas, o que não é de modo algum o caso, uma vez que afirmo que uma “realidade original, irreduzível a uma repetição idêntica, toma forma nas colônias do Novo Mundo”. E quando indico que o livro pretende “estudar a Idade Média europeia, tendo em mente o fato de que essa civilização está na origem da conquista da América”, evoco a origem de uma dinâmica que se transforma, necessariamente, em seu próprio emprego. Além disso, refiro-me ao que levou os europeus à conquista das terras americanas, não às sociedades que resultaram de seu encontro com uma realidade americana singular (a esse respeito, parece-me injustificado me acusar de uma postura eurocêntrica que ignoraria a parte indígena dessa realidade e de sua história). Não é necessário minimizar o que procede de uma tradução das realidades medievais, em si multiformes e variáveis, nem o que provém das singularidades do Novo Mundo. É provável que eu tenha sido levado a insistir mais no primeiro aspecto, pois vai mais ao encontro das concepções comumente admitidas, mas isso não autoriza a pensar que negligencio ou minimizo o segundo.

Sejamos mais precisos. Quase todo o capítulo sobre a Idade Média na América é consagrado a um “esboço de comparação entre a Europa feudal e a América colonial” que leva em conta tanto diferenças quanto semelhanças (por exemplo, no que concerne ao fato de que a *encomienda* não reproduz inteiramente o feudo nem a relação de *dominium*). Mais globalmente, insisto em dois fatores que diferenciam as sociedades americanas, entre elas e em relação às realidades europeias: as interações com as sociedades indígenas e a conjunção com os modos de dominação anteriores à Conquista, de onde vem especialmente a retomada do imposto, nas regiões mesoamericanas e andinas, onde já existia; o fato de se tratarem de sociedades dependentes

(coloniais), o que produz diferenças maiores em relação às sociedades metropolitanas. De um modo geral, se englobo as sociedades ibero-americanas na noção sintética de “feudalismo tardio e dependente”, é porque elas apresentam muitos traços comuns à lógica global do sistema feudo-ecclesial europeu que nos permitem utilizar o primeiro termo, mas também muitas diferenças que exigem que se lhe acrescente outros dois: “dependente” remete a todas as particularidades próprias à situação colonial e à imbricação com uma realidade indígena preexistente; “tardio” sugere que a dinâmica ecclesial está numa fase não mais ascendente, mas, a partir de então, defensiva, sem, no entanto, que a Igreja tenha perdido sua posição dominante e ordenadora. Disso resulta modos de articulação transformados entre coroa e Igreja, como entre poder monárquico e aristocracia, mas sem, no entanto, que saíamos de um jogo de concorrências e de complementaridades típico do sistema feudo-ecclesial, nem que as monarquias disponham ainda de um verdadeiro aparelho de Estado (como mostram a importância da *encomienda* e as dificuldades para retomar seu controle, ou ainda a autonomização de interesses de agentes da realeza no mundo colonial). Enfim, o feudalismo tardio e dependente assume formas muito diferentes e experiencia duas variantes principais: nas zonas onde os ocidentais encontram populações densas, sedentarizadas e integradas nas organizações sociopolíticas amplas (Mesoamérica, Andes), eles optam, sob formas variadas, pela exploração da força de trabalho indígena e pela retomada do sistema tributário; nas zonas propícias às culturas tropicais e pouco povoadas (ou ocupadas por populações indígenas que resistem por muito tempo à Conquista), se restringem à importação de africanos escravizados para sustentar o desenvolvimento (de resto, tardio) de uma economia de plantação.

Passo a um aspecto mais específico: a questão da continuidade entre Idade Média e período colonial é formulada, em parte, no debate relativo à articulação entre a Reconquista ibérica e a conquista americana. Para nos

atermos ao essencial, creio ter sublinhado que a conquista americana não era de modo algum a *reprodução* idêntica da Reconquista e constituía, antes, seu *prolongamento*. O problema aqui é pensar juntos dois fenômenos que derivam, em grande parte, de uma lógica comum, mesmo que tenham assumido formas diversas. Com certeza, a análise da relação entre Reconquista e Conquista deve ser refinada e as diferenças devem ser assinaladas. O fato é que se trata de duas modalidades de uma lógica de expansão da Cristandade, amplamente fundada na vocação universal reivindicada pelo cristianismo.

Tocamos, assim, num dos pontos cruciais do debate: estamos prontos, ou não, para reconhecer no universalismo cristão – entendido menos como uma postura “religiosa” derivada de escritos fundadores do cristianismo do que como uma dinâmica prática derivada da forma-Igreja do cristianismo – uma das origens da expansão europeia e, nesse caso, das colonizações americanas? De fato, parece-me importante identificar, no universalismo cristão, um dos traços característicos do Ocidente medieval mais diretamente ligados à sua capacidade expansionista. Se pudermos atribuir a Paulo a transição que faz a passagem de uma inscrição da mensagem cristã no judaísmo para um projeto universal, não levando mais em conta pertences terrenos (étnicos, de *status* ou de gênero), esse programa é mais tarde materializado, vinculado à unificação pontifical da Cristandade, pelo emprego do ideal da difusão da mensagem evangélica até os confins da Terra. As missões para o Oriente, a partir do século XIII, são uma de suas manifestações e, se têm apenas um fraco efeito imediato, não por acaso estão na mobilização imaginária que conduz posteriormente à conquista do continente americano. Cristóvão Colombo é, de resto, uma encarnação exemplar do universalismo cristão e de sua iniciativa, longe de se projetar em um novo tempo da história humana, inscreve-se em um tempo sagrado, inclusive escatológico, que verá a Cristandade se estender sobre toda a Terra e todos os povos se converterem à fé de Cristo. Pôde, nisso, apoiar-se no

sentimento de sua missão providencial que os soberanos hispânicos experienciariam, preocupados em garantir – para a glória de Deus e a sua – a unidade cristã em seus reinos e além. Assim, podemos considerar o universalismo cristão uma das principais origens da expansão colonial da Europa. É inclusive sua própria forma, sem a qual a dinâmica ocidental provavelmente não teria sido capaz de realizar a captura durável de um continente inteiro, e menos ainda de transformá-la em um englobamento civilizacional tão poderoso.

Desse modo, certamente afastamo-nos da leitura habitual da expansão ultramarina, centrada na preeminência de objetivos políticos e de interesses comerciais. Que as preocupações dos comerciantes e das monarquias ibéricas rivais sejam partes integrantes do caso é completamente inegável. Mas a verdadeira questão reside na forma de analisar esses fenômenos, no lugar e no sentido que se lhes confere. Aqui, meus colegas brasileiros optam por uma análise que definem como política e econômica, o que os leva a atribuir à dimensão dita “religiosa” o *status* de uma “estratégia”, de um “discurso”, utilizado para legitimar os atos do poder político. Assim, o Estado e o comércio seriam as verdadeiras forças, e a religião, o verniz sob o qual se dissimulam esses interesses. Além de uma concepção instrumental da ideologia que esquece que os próprios dominantes são cativos da ideologia que pretendem manipular em vista de seus fins, o que convém recusar, parece-me, é a possibilidade de pensar as realidades medievais por meio do recorte política/economia/religião, o qual podemos considerar *próprio* ao universo contemporâneo oriundo da grande transformação capitalista. Pensar um mundo no qual se coloca de um lado o que é político e do outro o que é religioso não tem muita pertinência, porque esses problemas não se apresentam aí de uma forma separada; pensar um mundo onde o interesse material não seja separado dos valores espirituais, eis a questão.

Supor que existe algo como a “religião” e que aí está uma questão de estratégia a serviço da razão de Estado e da razão econômica é agir como se já estivéssemos, no momento da conquista das Américas, plenamente em nosso próprio mundo. Mas como estarmos certos de que essa visão não é o fruto de uma projeção presentocêntrica? Não seria mais judicioso manter a afirmação de uma alteridade da longa Idade Média, a fim de envolver, contra aparências e falsas evidências, o difícil trabalho de nos distanciarmos desse período? Essa é também uma das questões da discussão. A alteridade da longa Idade Média nos obriga a reconhecer que o mundo que estudamos não é ainda o nosso e que mesmo aquilo que possa parecer muito próximo de nós, como, por exemplo, o papel do dinheiro, assume aí um sentido profundamente diferente (observemos, a esse respeito, que Romain Bertrand, em *L'Histoire à parts égales* [A história em partes iguais], judiciosamente chamou a atenção para o que denomina “o falso universal do comércio”). Idealmente, não seria necessário ignorar um desses dois aspectos, imbricados nos mesmos fenômenos: nem o que tende a se aproximar de nós, nem o que *ainda* nos separa desse mundo passado. Mas é inevitável que o esforço incida sobretudo sobre o que separa, particularmente nos fenômenos que parecem, à primeira vista, mais familiares e mais fáceis de compreender.

É necessário mundializar a história medieval?

Pode ser interessante, para terminar, colocar este livro em relação a uma das tendências historiográficas que se firmou a partir dos anos de 2000. É admitido que a história conhece, desde então, uma “virada global” que – sob diversos nomes de *World History* [História mundial], história-mundo, histórias conectadas ou história simétrica – pretende romper as divisões reconhecidas, nacionais ou civilizacionais, e melhor dar conta das transações, circulações e interconexões entre esses conjuntos. Trata-se, em suma, de uma história que pretende abrir os horizontes e ampliar a visão,

sob o efeito das interrogações próprias ao nosso mundo presente, que chamamos “globalizado” e no qual reina uma obsessão “conexionista”. Essa virada concerne, principalmente, à história moderna e contemporânea; mas, preocupada com recusar a imagem desgastada de um mundo inteiramente fechado, a história medieval está numa posição favorável. Uma *Histoire du monde au XVe siècle* [História do mundo no século XV], orientada por Patrick Boucheron, foi publicada em 2009; um colóquio, realizado em 2016, interroga-se sobre a maneira de generalizar a história-mundo no conjunto dos séculos medievais.

De uma certa maneira, *A civilização feudal* se inscreve nessa tendência historiográfica. Dizer que poderíamos ganhar em compreensão considerando a colonização ibérica da América um prolongamento transatlântico da Idade Média ocidental é invocar um tipo de “mundialização” das dinâmicas medievais. É verdade que a situamos nos séculos em que a multiplicação de conexões em grande escala se tornou evidente. Mas gostaríamos de sugerir aqui que a tese da longa Idade Média poderia ajudar a reformular a compreensão dos fenômenos de mundialização, escapando, especialmente, da oposição caricatural entre um mundo medieval e um mundo moderno interconectado. A pertinência da longa Idade Média poderia, assim, encontrar-se mais reforçada na perspectiva de uma história-mundo, de modo que proporemos, para terminar, um esboço de cronologia das mundializações que ocorreram durante os séculos.

A longa Idade Média supõe inicialmente recusar a ruptura de 1492 e das “grandes descobertas”, cujas releituras críticas comumente ridicularizam o nome sem ousar, todavia, retirar-lhe o *status* de limiar da Modernidade. Evidentemente, não é questão de minorar a importância da conquista da América pelos europeus, nem de ignorar que terminam, portanto, mais de 10 mil anos de separação quase completa entre os dois principais blocos continentais do globo terrestre. Mas esse fenômeno, por extraordinário que

seja, não faz um mundo que cremos fechado se transformar em outro, enfim, conectado. Convém lembrar o que as práticas e a consciência da globalidade conservam de parcial além desse evento, mas também o que ocorre antes nas circulações afro-eurasiáticas e sua intensificação, especialmente sob o efeito da expansão islâmica e, mais tarde, da unificação mongol. A esse respeito, poderíamos optar por destacar a importância da sequência dos séculos XIII-XVI, a do “grande desenclavamento do mundo”, para retomar a expressão de Jean-Michel Sallmann: um desenclavamento do qual os europeus estão longe de ser os únicos agentes, e cuja compreensão implica recusar, uma vez mais, a cronologia habitual da Idade Média.

Sobretudo na escala mais ampla, a das relações de força planetárias, nada muda ainda. A captação de um continente inteiro é, com certeza, um fato inédito e completamente considerável, mas não basta para dar a vantagem decisiva à Europa, ao menos imediatamente. As riquezas retiradas da exploração do mundo americano e de suas populações ajudam, com certeza, a resistir à pressão turca, mas isso não impede o Império Otomano de se manter como um rival poderoso para as potências europeias. Sobretudo, durante todo esse período e até o século XVIII, o centro de gravidade mundial permanece situado na Ásia e, singularmente, na China. Convém, portanto, revisar a ideia de que a divergência entre a China e a Europa ocorre no século XV, quando a primeira renuncia às expedições marítimas, enquanto a segunda as intensifica com sucesso. Sobretudo, nunca é demais insistir na importante contribuição de Kenneth Pomeranz, *Une grande divergence* [Uma grande divergência] (2000). Com base em um sólido trabalho comparatista, ele estabelece que o desenvolvimento da Europa Ocidental e o da China, em termos demográficos, técnicos, produtivos e comerciais, permanece similar até cerca de 1750, enquanto é somente na segunda metade do século XVIII que ocorre a grande divergência que vai dar a vantagem à Europa e, muito particularmente, à Inglaterra (os dois principais fatores explicativos mantidos são a proximidade entre as minas de

carvão e as zonas produtivas, bem como a possibilidade, para a Inglaterra, de aproveitar as terras das colônias, a fim de superar o estresse ecológico sobre as superfícies cultivadas e florestais – ou seja, um efeito *retardado* da dinâmica de expansão colonial). Como sublinhou igualmente Christopher Bayly, é somente no período de 1789-1914 que se estabelece um mundo verdadeiramente eurocentrado, no qual a distância entre a Europa e o resto do mundo aumenta radicalmente.

Assim, enquanto, em uma visão a partir da Europa, seríamos comumente inclinados a situar o fim da longa Idade Média em uma faixa que iria de meados do século XVII ao início do século XIX, conforme os países e domínios levados em consideração, uma cronologia pensada na escala de uma história-mundo poderia ter interesse em privilegiar a ruptura da segunda metade do século XVIII, momento da “grande divergência”. Com efeito, é quando os equilíbrios planetários mudam radicalmente, ao mesmo tempo que o capitalismo se afirma em toda sua amplitude como sistema produtivo e como forma social geral. Mesmo que as grandes rupturas jamais se realizem de maneira simultânea em todos os domínios nem em todas as partes, poderia haver aí um ponto de perspectiva muito útil para pensar, por sua finalidade, uma longa Idade Média articulada a uma história-mundo.

Podemos, portanto, arriscar a proposição da seguinte cronologia, visando a incluir a longa Idade Média em uma história-mundo mais vasta. Como não temos de esclarecer aqui uma longa fase histórica anterior, marcada desde o século VI antes da nossa era por episódios de unificação imperial (Gabriel Martinez-Gros), podemos concentrar a atenção no período que se estende do século XI ao XVIII. Em nível mundial, nós o qualificaremos de *mundialização arcaica* (é a expressão que C. Bayly usa para caracterizar os três séculos da época moderna) e *policêntrica* (pois vários conjuntos civilizacionais são seus atores principais: o Islã, os mundos mongóis, indianos e chineses, a Europa Ocidental). Ainda que ele tenha o mérito de marcar uma distância clara com relação à mundialização posterior, o termo

“arcaico” poderá ser considerado muito impreciso e puramente negativo. Uma caracterização positiva seria, sem dúvida, desejável, mas a natureza policêntrica do fenômeno torna improvável uma denominação unificada. Com relação à expansão da qual a Europa Ocidental é o centro, poderemos falar de mundialização feudo-ecclesial e reconhecer no universalismo cristão, potencializado pela forma ecclesial do social, um de seus motores principais. Do ponto de vista da intensificação das transações e circulações intercontinentais, seríamos tentados a privilegiar o século XIII, com os efeitos da unificação mongol, que leva ao estabelecimento do sistema-mundo conceitualizado por Janet Abu-Lughod; mas seria lamentável separar essa configuração da dinâmica demográfica, agrícola, comercial e urbana dos séculos centrais da Idade Média, razão pela qual preferimos situar o início desse período no século XI.

Essa escolha se justifica, também em nível global, se considerarmos a duplicação da população mundial que ocorre entre 1000 e 1300, especialmente na Europa e na Ásia, em contraste com a estabilidade demográfica do milênio precedente (Jean-Noël Biraben). E podemos admitir, sem cair nos excessos do determinismo climático, que essa fase de expansão se beneficia de um fator global positivo, a “anomalia climática medieval” provocada por um aumento da radiação solar cujo máximo se situa entre 1070 e 1260 (Bruce Campbell). E ainda que seja claro que a transição climática que se manifesta de maneira severa na primeira metade do século XIV tem efeitos negativos que se combinam em breve com a difusão da peste através da Ásia, e mais tarde na Europa e na África, é necessário também destacar, *a contrario* de uma insistência no papel dos fatores climáticos, que o segundo momento de intensificação das transações planetárias, englobando dessa vez o hemisfério americano, dá-se a despeito da pequena era glacial cujo apogeu se situa nos séculos XVI e XVII.

A fim de enfatizar mais ainda que teria havido apenas *uma* mundialização que ocorreu pouco a pouco ao longo da história, pode ser útil prolongar esse

ensaio de cronologia além do próprio objeto deste livro. O período seguinte se estende do fim do século XVIII até à Segunda Guerra Mundial. As diferentes modalidades de mundialização são dessa vez conduzidas pelas lógicas de expansão do capitalismo (produção e circulação de mercadorias, mas também configuração de territórios e rivalidade de entidades políticas). Sobretudo, essa mundialização é, a partir de então, *unicentrada*. A afirmação da dominação europeia, estendida a todo o planeta, é seu único vetor importante, mesmo que, ao mesmo tempo, as potências imperialistas concorrentes não cessem de se enfrentar. Um fenômeno inédito no nível da história caracteriza esse período, ao menos a partir da segunda metade do século XIX: desde então, só existe um único sistema histórico cobrindo todo o planeta (com uma zona marginal em vias de reabsorção como única zona exterior). Enfim, podemos identificar, após 1945, uma terceira mundialização, marcada pelo fim dos impérios coloniais e do hiperimperialismo norte-americano, enquanto a partir da década de 1970 ocorre a profunda reorganização, dita neoliberal, do sistema capitalista. A configuração anterior, centrada nos mercados nacionais e suas respectivas extensões imperiais, dá lugar a um englobamento dos sistemas nacionais em um mercado mundial tendencialmente único cujas lógicas adquirem uma força determinante – à qual se associam especialmente o desenvolvimento espetacular das transações, a mobilidade planetária do capital e a financeirização da economia.

Um quadro cronológico assim permite *vincular* a análise dos fenômenos históricos às preocupações suscitadas pelas transformações presentes de nosso mundo “globalizado”, enquanto marca a especificidade dos fenômenos atuais. É a esse trabalho – visando a compreender uma época passada e nosso presente em suas características próprias e através da distância que os separa – que a noção de longa Idade Média também pode contribuir. Além disso, devemos precisar que fazer a história da ocidentalização do mundo não é necessariamente um projeto etnocêntrico. Uma história não

ocidentocêntrica da constituição ocidentocentrada do mundo é inclusive uma das condições de uma verdadeira crítica do ocidentocentrismo. A esse respeito são indispensáveis uma justa medida das singularidades europeias e uma compreensão dos mecanismos de uma dominação planetária progressivamente empregada pelo mundo europeu-ocidentalizado. Isso supõe, para começar, parar de ignorar ou desconhecer sua fase inicial, essa dinâmica da sociedade medieval que sustenta a primeira mundialização feudo-ecclesial.

5* As referências às obras mencionadas no posfácio ocorrem no fim da bibliografia.

BIBLIOGRAFIA

A bibliografia apresentada aqui é necessariamente seletiva; fornece apenas uma visão geral muito reduzida dos estudos consagrados aos temas tratados neste livro. Privilegia os trabalhos mais diretamente solicitados, bem como obras acessíveis onde se encontrará uma bibliografia mais completa.

Escolha de obras gerais sobre a Idade Média

Para começar, dois clássicos indispensáveis: Marc Bloch, *La Société féodale* (1939-1940). Paris: Albin Michel, 1968, e Jacques Le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*. Paris: Arthaud, 1964. Para o resto, limitamo-nos às obras gerais que sustentam a abordagem proposta aqui: Alain Guerreau, *Le Féodalisme – Un horizon théorique*. Paris: Le Sycomore, 1980, e *L'Avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXI^e siècle?* Paris: Seuil, 2001, assim como Robert Fossier, *Le Moyen Âge*. Paris: A. Colin, 1983, 3 vol., e *La Société médiévale*. Paris: A. Colin, 1991. Um instrumento de trabalho precioso: Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt (dirs.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*. Paris: Fayard, 1999 (abreviação: Drom). Levaremos em conta a síntese inovadora de Joseph Morsel, *L'Aristocratie médiévale – La domination sociale en Occident (V^e-XV^e siècle)*. Paris: A. Colin, 2004 (que apresenta uma visão de conjunto das evoluções sociais durante o milênio medieval) e seu *L'Histoire du Moyen Âge est un sport de combat*. Paris: Lamop/Paris I, 2007 (<http://lamop.univ-paris1.fr/lamop/LAMOP/JosephMorsel/index.htm>).

Referências específicas nos diferentes capítulos

Introdução

Sobre a construção da Idade Média pelo Iluminismo e os prolongamentos da “dupla fratura conceitual” até hoje, baseamo-nos nas demonstrações de Alain Guerreau, *L'Avenir, op. cit.*, e “Fief, féodalité, féodalisme – Enjeux sociaux et réflexion historique”, *Annales ESC*, 1990, 1, p. 137-166. Sobre a valorização romântica da Idade Média, Michael Löwy e Robert Sayre, *Révolte et mélancolie – Le romantisme à contre-courant de la modernité*. Paris: Payot, 1992.

Da ampla bibliografia sobre a conquista americana, citaremos somente: Edmundo O’Gorman, *La invención de América – El universalismo de la cultura de Occidente*. México: FCE, 1958; Pierre Chaunu, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes*. Paris: PUF, 1969 (5. ed. revista, 1995); Marianne Mahn-Lot, *La Découverte de l’Amérique*. Paris: Flammarion, 1970; Tzvetan Todorov, *La Conquête de l’Amérique – La question de l’autre*. Paris: Seuil, 1982; Juan Gil, *Mitos y utopías del Descubrimiento*. Madri: Alianza, 1989; Bernard Vincent, 1492. “L’année admirable”. Paris: Aubier, 1991; Thomas Gomez, *L’Invention de l’Amérique*. Paris: Aubier, 1992; Hernán Taboada, *La sombra del Islam en la conquista de América*. México: Unam/FCE, 2004.

Nessa introdução é igualmente feita menção a Pierre Vilar, *Or et monnaie dans l’histoire*. Paris: Gallimard, 1974; Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*. 2 vol. México: El Colegio de México, 1983; Jacques Le Goff, “Pour un long Moyen Âge”, em *L’Imaginaire médiéval*. Paris: Gallimard, 1985, p. 7-13, e prefácio a Bartolomé Clavero, *La Grâce du don – Anthropologie catholique de l’économie moderne*. Paris: A. Michel, 1996; Reinhart Koselleck, *Le Futur passé – Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris: Ehes, 1990, e Roberto S. López, *Naissance de l’Europe*. Paris: A. Colin, 1962.

Parte I, capítulo I (alta Idade Média)

Nesse capítulo, inspiramo-nos na obra de Peter Brown, que oferece uma visão renovada da Antiguidade tardia e da alta Idade Média: cf., especialmente, *Genèse de l'Antiquité tardive*. Paris: Gallimard, 1983; *Le Culte des saints*. Paris: Cerf, 1984; *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive*. Paris: Seuil, 1985; *L'Essor du christianisme occidental – 200-1000*. Paris: Seuil, 1997, ou, ainda, *La Vie de saint Augustin*. Paris: Seuil, 1971. Cf. tb. Bruno Dumézil, *Les Racines chrétiennes de l'Europe – Conversion et liberté dans les royaumes barbares (V^e-VIII^e siècle)*. Paris: Fayard, 2005. Baseamo-nos, igualmente, nos trabalhos de Chris Wickham, especialmente, “The Other Transition: from the Ancient World to Feudalism”, *Past and Present*, 103, 1984, p. 3-36, e “La transición en Occidente”, em *Transiciones en la antigüedad y feudalismo*. Madri: FIM, 1998, p. 83-90; bem como em Pierre Bonnassie, *Del esclavismo al feudalismo en Europa occidental*. Barcelone: Crítica, 1993 (utilizado igualmente no capítulo II). Para uma crítica às teorias que estabelecem uma continuidade entre baixo império e Império Carolíngio, Chris Wickham, “The Fall of Rome Will Not Take Place”, em Lester K. Little e Barbara H. Rosenwein (eds.), *Debating the Middle Ages – Issues and Readings*. Oxford: Blackwell, 1998.

Sobre o renascimento carolíngio, Michel Sot, “Renaissance et culture carolingiennes”, em Michel Sot, Jean-Patrice Boudet e Anita Guerreau-Jalabert, *Histoire culturelle de la France, I – Le Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1997; Pierre Riché, *Écoles et enseignements dans le haut Moyen Âge*. Paris: Picard, 1989; Carol Heitz, *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*. Paris: Sevpén, 1963 e *L'Architecture religieuse carolingienne – Les formes et les fonctions*. Paris: Picard, 1980. Sobre a reforma litúrgica, Éric Palazzo, *Histoire des livres liturgiques – Le Moyen Âge, des origines au XIII^e siècle*. Paris: Beauchesne, 1993.

Com relação a Bizâncio e ao Islã, encontraremos referências bibliográficas nos artigos do Drom (Michel Balard, André Ducellier, Pierre Guichard) e nas obras já citadas (especialmente, R. Fossier, *Le Moyen Âge, op. cit.* e P.

Brown, *L'Essor*, *op. cit.*); mencionamos também Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre – Étude sur le “césaropapisme” byzantin*. Paris: Gallimard, 1996, e Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1991.

Sobre a Reconquista e o mundo hispânico, cf., especialmente, Adeline Rucquoi, *Histoire médiévale de la Péninsule ibérique*. Paris: Seuil, 1993, e Paulino Iradiel, Salustiano Moreta e Esteban Sarasa, *Historia medieval de la España Cristiana*. Madri: Cátedra, 1995. Sobre o império no Ocidente, Robert Folz, *L’Idée d’empire en Occident du V^e au XIV^e siècle*. Paris, 1953, e Michel Parisse, “Empire”, Drom.

Parte I, capítulo II (Ordem senhorial e crescimento feudal)

Sobre os supostos terrores e a “mutação” do ano 1000, cf., especialmente, Georges Duby, *L’An mil*. Paris: Gallimard/Julliard, 1980; Dominique Barthélemy, *La mutation de l’an mil a-t-elle eu lieu?* Paris: Fayard, 1997; Sylvain Gouguenheim, *Les Fausses Terreurs de l’an mil*. Paris: Picard, 1999, bem como as diversas contribuições ao debate reunidas em *L’An mil en 2000, Médiévales*, 1999, 37. Uma bela síntese engloba e ultrapassa essa questão: Robert Moore, *La Première Révolution européenne (X^e-XIII^e siècle)*. Paris: Seuil, 2001.

Os conceitos-chave desse capítulo (*dominium*, encelulamento), bem como os dados essenciais, são retirados de Alain Guerreau (*Le Féodalisme*, *op. cit.*; *L’Avenir*, *op. cit.*, e “L’étude de l’économie médiévale – Genèse et problèmes actuels”, em Jacques Le Goff e Guy Lobrichon (eds.), *Le Moyen Âge aujourd’hui – Trois regards contemporains sur le Moyen Âge: histoire, théologie, cinema*. Paris: Le Léopard d’or, 1997, p. 31-82) e de Robert Fossier (*Enfance de l’Europe. XI^e-XIII^e siècles – Aspects économiques et sociaux*. 2 vol. Paris: PUF, 1982; e *Villages et villageois au Moyen Âge*. Paris: Christian, 1995). Entre os estudos sobre a sociedade feudal distinguiremos o papel historiográfico da obra de Georges Duby, *La Société aux XI^e et XII^e siècles dans la région mâconnaise* (1953). Paris: Ehes, 1971; *L’Économie rurale et la*

Vie des campagnes (1962), Paris: Flammarion, 1977; *Guerriers et paysans. VII^e-XII^e siècle, premier essor de l'économie européenne* (1969). Paris: Gallimard, 1973, e de Pierre Toubert, *Les Structures du Latium medieval – Le Latium et la Sabine du IX^e à la fin du XII^e siècle*. Rome: École Française de Rome, 1973. Para um balanço crítico das pesquisas provenientes da obra de Pierre Toubert, cf. Étienne Hubert, *L'“incastellamento” en Italie centrale – Pouvoir, territoire et peuplement dans la vallée du Turano au Moyen Âge*. Roma: École Française de Rome, 2002 (BEFAR, 309). Remetemos, igualmente, entre os trabalhos recentes, a Daniel Pichot, *Le Village éclaté – Habitat et société dans les campagnes de l'Ouest au Moyen Age*. Rennes: PUR, 2002; Monique Bourin e Stéphane Boissellier (dirs.), *L'Espace rural au Moyen Âge – Portugal, Espagne, France (XII^e-XIV^e siècles)*. Rennes: PUR, 2002; Monique Bourin e Pascual Martínez Sopena (eds.), *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales (XI^e-XIV^e siècles) – Réalités et représentations paysannes*. Paris: Presses de la Sorbonne, 2004; Julien Demade, *Ponction féodale et société rurale en Allemagne du Sud (XI^e-XIV^e siècles) – Essai sur la fonction des transactions monétaires dans les économies non capitalistes*. Tese de doutorado, Universidade de Strasbourg II, 2004, e Benoît Cursente (dir.), *Habitats et territoires du Sud*. Paris: CTHS, 2004.

Sobre a aristocracia, remetemos, principalmente, ao livro de Joseph Morsel, *L'Aristocratie médiévale, op. cit.*, bem como aos trabalhos de Georges Duby, especialmente seu *Guillaume le Maréchal*. Paris: Fayard, 1984; Jean Flori, *L'Essor de la chevalerie (XI^e-XIII^e siècles)*. Genebra: Droz, 1986; Hervé Martin, *Mentalités médiévales, XI^e-XV^e siècle*. 2 vol. Paris: PUF, 1996-2001. Sobre a guerra e a lógica da vingança, cf. Dominique Barthélemy, *Chevaliers et miracles – La violence et le sacré dans la société féodale*. Paris, 2004, bem como Georges Duby, *La Bataille de Bouvines*. Paris: Gallimard, 1973 e

Philippe Contamine, *La Guerre au Moyen Âge*. Paris: PUF, 1980. A interpretação do *fin'amors* retomada aqui (e na Parte II, capítulo IV) é desenvolvida nos trabalhos de Anita Guerreau-Jalabert, especialmente: “La culture courtoise”, em Michel Sot, Jean-Patrice Boudet e Anita Guerreau-Jalabert, *Histoire culturelle de la France, 1 – Le Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1997, capítulo VII.

Sobre a vassalidade, além das obras já citadas, cf., sobretudo, Jacques Le Goff, “Le rituel symbolique de la vassalité”, retomado em *Pour un autre Moyen Âge*. Paris: Gallimard, 1977. Referimos também Dominique Barthélemy, *L'Ordre seigneurial, XI^e-XII^e siècle*. Paris: Seuil, 1990; “Qu'est-ce que le servage en France au XI^e siècle?” *Revue historique*, 187/2, 1992, p. 235-284 e “La mutation de l'an 1100”, *Journal des Savants*, jan.-jun. de 2005, p. 3-28.

Sobre a comunidade aldeã, além das obras citadas, cf. Monique Bourin, *Villages médiévaux en Bas-Languedoc – Genèse d'une sociabilité (X^e-XIV^e siècle)*. 2 vol. Paris: L'Harmattan, 1987, e Monique Bourin e Robert Durand, *Vivre au village au Moyen Âge – Les solidarités paysannes du XI^e au XII^e siècle*. Rennes: PUR, 1984. Citamos igualmente Edward P. Thompson, “The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century”, retomado em *Customs in Common*. Londres: Merlin Press, 1991.

Sobre as cidades, o comércio e os comerciantes, um acesso à ampla bibliografia é fornecido pelos artigos “Marchands” (P. Monnet) e “Ville” (J. Le Goff) do Drom. Além das observações sugestivas de J. Morsel, *op. cit.*, duas introduções: Jacques Le Goff, *Marchands et banquiers du Moyen Âge*. Paris: PUF, 1956, e Arsenio e Chiara Frugoni, *Storia di un giorno in una città medievale*. Roma/Bari: Laterza, 1997, e para grupos urbanos particulares, Jacques Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1957 e Jacques Rossiaud, *La Prostitution médiévale*. Paris: Flammarion, 1988. Sobre a religião cívica, André Vauchez (ed.), *La Religion civique à l'époque médiévale et moderne*. Roma: École Française de Rome, 1995. Referimos também José

Luis Romero, *La revolución burguesa en el mundo feudal*. 2 vol. México: Siglo XXI, 1979 (que desenvolve uma visão distinta daquela que apresentamos aqui) e Immanuel Wallerstein, *Capitalisme et Économie-monde (1450-1640)*. Paris: Flammarion, 1980.

Sobre a realeza medieval, cf. Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges*, rééd. Paris: Gallimard, 1983; Ernst Kantorowicz, *L'Empereur Frédéric II*, trad. fr. Paris: Gallimard, 1987; Jacques Krynen, *L'Empire du roi – Idées et croyances politiques en France (XIII^e-XV^e siècles)*. Paris: Gallimard, 1993; Jacques Le Goff, *Saint Louis*. Paris: Gallimard, 1996; Jacques Le Goff, Éric Palazzo, Jean-Claude Bonne e Marie-Noël Colette, *Le Sacre royal à l'époque de Saint Louis*. Paris: Gallimard, 2001; Teófilo Ruiz, “Une royauté sans sacre: la monarchie castillane du bas Moyen Âge”, *Annales ESC*, 1984, 3, p. 429-453. Sobre a justiça, cf. Peter Brown, *La Société et le Sacré dans l'Antiquité tardive*. Paris: Seuil, 1985, e as obras citadas mais adiante de Jacques Chiffolleau (bem como seu artigo “Droit(s)” em Drom). Sobre as três ordens, Georges Duby, *Les Trois Ordres ou l'Imaginaire du féodalisme*. Paris: Gallimard, 1978; Dominique Iogna-Prat, “Le baptême du schéma des trois ordres fonctionnels: l'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IX^e siècle”, *Annales ESC*, 1986, p. 106-126 e “Ordre(s)”, em Drom.

Parte I, capítulo III (A Igreja)

O conceito de *Ecclesia*, como instituição englobante, é desenvolvido por Alain Guerreau (*Le Féodalisme*, *op. cit.*, e *L'Avenir*, *op. cit.*). Indicamos também a análise de Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure – Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*. Paris: Aubier, 1998. Com relação à instituição eclesial e ao papado durante a Idade Média central, cf. tb. Agostino Paravicini Bagliani, *Le Corps du pape*. Paris: Seuil, 1996, e *Il trono di Pietro – L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*. Roma: 1996, bem como Girolamo Arnaldi, “Église et papauté”, Drom. Sobre a noção medieval de fé, cf. Jean Wirth, “La naissance

du concept de croyance, *XIII^e-XVII^e siècle*”, retomado em *Sainte Anne est une sorcière*. Genebra: Droz, 2003. Referimos também Dominique Barthélemy, “La paix de Dieu dans son contexte (989-1041)”, retomado em *La mutation de l’an mil*, *op. cit.*, p. 297-361, e André Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma: École Française de Rome, 1981.

Sobre as doações piedosas, cf. Stephen White, *Custom, Kinship and Gifts to Saints – The Laudatio parentum in Western France, 1050-1150*. Chapel Hill, 1988; Michel Lauwers, *La Mémoire des ancêtres, le Souci des morts – Morts, rites et société au Moyen Âge*. Paris: Beauchesne, 1997, e Dominique Iogna-Prat, *op. cit.* *La critique du modèle du don et contre-don est poussée par Bartolomé Clavero*, *La Grâce du don*, *op. cit.*, e, sobretudo, de Anita Guerreau-Jalabert, “Caritas y don en la sociedad medieval occidental”, *Hispania*, LX/1, 204, 2000, p. 27-62 (para a discussão das análises de Marcel Mauss, cf. Maurice Godelier, *L’Énigme du don*. Paris, Fayard, 1996). Referimos, além disso, Lester K. Little, *Benedictine Maledictions – Liturgical Cursing in Romanesque France*. Londres: Ithaca, 1993, e Patrick Geary, “L’humiliation des saints”, *Annales ESC*, 1979, p. 27-42. Sobre os cistercienses, Georges Duby, *Saint Bernard – L’art cistercien*. Paris: Arts et métiers graphiques, 1976.

Sobre a Bíblia e a articulação escrita/oral, Brian Stock, *The Implications of Literacy – Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton UP, 1983; Pierre Riché e Guy Lobrichon (dirs.), *Le Moyen Âge et la Bible*. Paris: Beauchesne, 1984; Gilbert Dahan, *L’Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e siècle*. Paris: Cerf, 1999; Paul Zumthor, *La Lettre et la Voix – De la “littérature” médiévale*. Paris: Seuil, 1987, e a síntese proposta por Anita Guerreau-Jalabert, em *Histoire culturelle de la France*, *op. cit.*

Sobre a arquitetura romana e gótica, cf., especialmente, Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*. Paris: Minuit, 1967; Jean Gimpel,

Les Bâisseurs de cathédrales. 3. ed. Paris: Seuil, 1986, e Roland Recht, *Le Croire et le Voir – L'art des cathédrales (XIII^e-XV^e siècle)*. Paris: Gallimard, 1999.

Sobre Francisco e os franciscanos, Chiara Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate – Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*. Turim: Einaudi, 1993, e *Saint François d'Assise – La vie d'un homme*. Paris: Noësis, 1997. Referimos, igualmente, Jacques Le Goff, “Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale”, *Annales ESC*, 1970, p. 924-946. Sobre as universidades, Jacques Le Goff, *Les Intellectuels*, *op. cit.*, e os trabalhos de Jacques Verger, por último, *Culture, enseignement et société en Occident aux XII^e-XIII^e siècles*. Rennes: PUR, 1999, bem como Franco Alessio, “Scolastique”, Drom, e Anita Guerreau-Jalabert, em *Histoire culturelle*, *op. cit.*

Sobre a confissão e a pregação, ver, entre uma ampla bibliografia, Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt, “Au XIII^e siècle, une parole nouvelle”, em Jean Delumeau (dir.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse, Privat, 1979, I, p. 257-279; *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XIV^e siècle*. Roma: École française de Rome, 1981; Groupe de la Bussière, *Pratiques de la confession – Des Pères du désert à Vatican II; Quinze études d'histoire*. Paris: Cerf, 1983; *L'Aveu – Antiquité et Moyen Âge*. Roma: École Française de Rome, 1986; Nicole Bériou, *L'Avènement des maîtres de la Parole – La prédication à Paris au XIII^e siècle*. 2 vol. Paris: Études Augustiniennes, 1998; Jacques Berlioz e Marie-Anne Polo de Beaulieu (eds.), *Les Exempla médiévaux: nouvelles perspectives*. Paris: Champion, 1998. Referimos igualmente os trabalhos de André Vauchez, *La Spiritualité de l'Occident médiéval (VIII^e-XII^e siècle)*. Paris, 1975; *Les Laïcs au Moyen Âge – Pratiques et expériences religieuses*. Paris: Cerf, 1987, e de Alain Boureau, *La Légende dorée – Le système narratif de Jacques de*

Voragine. Paris: Cerf, 1984; *L'Événement sans fin – Récit et christianisme au Moyen Âge*. Paris: Belles Lettres, 1993.

Com relação às heresias e à “sociedade de perseguição”, cf. Jacques Le Goff (dir.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle*. Paris/La Haye: Ehes/Mouton, 1968; Arno Borst, *Les Cathares*. Paris: Payot, 1974; Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. Paris: Gallimard, 1975; Robert Moore, *La Persécution – Sa formation en Europe (X^e-XIII^e siècle)*. Paris: Belles Lettres, 1991; Monique Zerner (dir.), *Inventer l'hérésie? – Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*. Nice: Centre d'Études médiévales, 1998 (e “Hérésies”, Drom); Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure, op. cit.*; Uwe Brunn, “Cathari, catharistae et cataphrygae: ancêtres des cathares du XIII^e siècle?”, *Heresis*, 36-37, 2002, p. 183-200.

Sobre as “superstições” e as crenças folclóricas, ver, sobretudo os trabalhos de Jean-Claude Schmitt, *Le Saint Lévrier – Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*. Paris: Flammarion, 1979; Les “superstitions”, em Jacques Le Goff e René Rémond (eds.), *Histoire de la France religieuse*. Vol. 1. Paris: Seuil, 1988, p. 419-551, e *Le Corps, les Rites, les Rêves, le Temps – Essais d'anthropologie médiévale*. Paris: Gallimard, 2001, bem como Carlo Ginzburg, *Les Batailles nocturnes – Sorcellerie et rituels agraires aux XVI^e e XVII^e-XVI siècles*. Paris: Flammarion, 1984; Michel Lauwers, “Religion populaire, culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du Moyen Âge”, *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 82, 1987, p. 221-258. Sobre as margens e o carnaval, Claude Gaignebet e Marie-Christine Florentin, *Le Carnaval – Essai de mythologie populaire*. Paris: Payot, 1974; Aron Gourevitch, *La Culture populaire au Moyen Âge*. Paris: Aubier, 1996; Mikhaïl Bakhtine, *L'Œuvre de François Rabelais et la Culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*. Paris: Gallimard, 1970; Bruno Roy, *Une culture de l'équivoque*. Paris/Montréal: Champion/Presses de l'université de

Montréal, 1992; Michael Camille, *Images dans les marges – Aux limites de l'art médiéval*. Paris: Gallimard, 1997.

Sobre as relações entre judeus e cristãos, Gilbert Dahan, *Les Intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen Âge*. Paris: Cerf, 1990; Kenneth Stow, *Alienated Minority – The Jews of Medieval Latin Europe*. Harvard, 1992; Maurice Kriegel, *Les Juifs à la fin du Moyen Âge dans l'Europe méditerranéenne*. 2. ed. Paris: Hachette, 1994; Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure, op. cit.*; Jean-Claude Schmitt, *La Conversion d'Hermann le Juif – Autobiographie, histoire et fiction*. Paris: Seuil, 2003. Sobre a magia e a feitiçaria, além de alguns trabalhos já citados a propósito das “superstições”, ver Norman Cohn, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge – Fantômes et réalités*. Paris: Payot, 1982; Brian Levack, *La Grande Chasse aux sorcières en Europe au début des Temps modernes*. Seyssel, 1991; Carlo Ginzburg, *Le Sabbat des sorcières*. Paris: Gallimard, 1992; Jean-Patrice Boudet, “La genèse médiévale de la chasse aux sorcières”, em Nathalie Nabert (ed.), *Le Mal et le Diable – Leurs figures à la fin du Moyen Âge*. Paris: Beauchesne, 1996, p. 35-52; Jean-Claude Schmitt, “Sorcellerie”, Drom.

Parte I, capítulo IV (baixa Idade Média e colonização)

Para uma caracterização da baixa Idade Média, referimos Johan Huizinga, *L'Automne du Moyen Âge*. Paris: Payot, 1980; Jacques Chiffolleau, *La Comptabilité de l'au-delà – Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320-vers 1480)*. Roma: École Française de Rome, 1980, e “La religion flamboyante (v. 1.320-v. 1.520)”, em Jacques Le Goff e René Rémond (eds.), *Histoire de la France religieuse*. 2 vol. Paris: Seuil, 1988, p. 11-183; Jean-Patrice Boudet, “Le bel automne de la culture médiévale”, em *Histoire culturelle de la France, op. cit.* Sobre a Peste Negra, Jean-Noël Biraben, *Les Hommes et la Peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*. 2 vol. Paris-La Haye: Mouton, 1976; Élisabeth Carpentier, *Une ville devant la peste: Orvieto et la peste noire de 1348*. 2. ed. Revista. Bruxelas: De Boeck, 1993, e *La peste nera: dati di una realtà ed*

elementi di una interpretazione. Convegno del Centro di Studi sul Basso Medioevo di Todi: Todi, 1994. A apreciação de Robert Fossier se encontra em *La Société médiévale*, *op. cit.*

Sobre as evoluções desse período: Guy Bois, *Crise du féodalisme*, Paris: Ehes, 1976; Joseph Morsel, *La Noblesse contre le prince. L'espace social des Thüngen à la fin du Moyen Âge (Franconie, v. 1250-1525)*, Stuttgart, Thorbecke, 2000 (e *L'Aristocratie*, *op. cit.*), bem como Alain Guerreau "Avant le Marché, les marchés: en Europe, XIIIe-XVIIIe siècles", *Annales HSS*, 2001, 6, p. 1.129-1.175. Sobre as revoltas do fim da Idade Média, Michel Mollat e Philippe Wolff, *Les Révolutions populaires en Europe aux XIV^e et XV^e siècles* (1970). Paris: Flammarion, 1993; Alessandro Stella, *La Révolte des Ciompi: les hommes, les lieux, le travail*. Paris: Ehes, 1993; Hugues Neveux, *Les Révoltes paysannes en Europe – XIV^e-XVII^e siècle*. Paris: A. Michel, 1997.

Sobre os poderes políticos, cf. Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi*. Paris: Gallimard, 1989; Bernard Guenée, *L'Occident aux XIV^e et XV^e siècles – Les États*. Paris: PUF, 1971; Jacques Krynen, *L'Empire du roi*, *op. cit.*; Jean-Philippe Genet, "État", em Drom. Referimos muito particularmente Claude Gauvard, "De grace especial". *Crime, État et société en France à la fin du Moyen Âge*. 2 vol. Paris: Presses de la Sorbonne, 1991. Para a definição de Estado utilizada aqui, Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques – Sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil, 1994.

Referimos, igualmente, Jean-Philippe Genet e Bernard Vincent (eds.), *État et église dans la genèse de l'État moderne*. Paris/Madri: Casa de Velasquez, 1986; Hervé Martin, *Le Métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Âge*. Paris: Cerf, 1988, e Jacques Chiffolleau, *Les Justices du pape – Délinquance et criminalité dans la région d'Avignon au XIV^e siècle*. Paris: Presses de la Sorbonne, 1984. Sobre o nominalismo, cf. Pierre Alféri, *Guillaume d'Ockham – Le singulier*. Paris: Minuit, 1989, e Alain de Libéra, *La Querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1996.

Com relação aos debates sobre a caracterização das sociedades coloniais americanas e a do período moderno, referimos: Michael Löwy, *El marxismo en América Latina – Antología*. México: Era, 1982 (textos de Luis Vitale e Sergio Bagú); *Feudalismo, capitalismo, subdesarrollo*. Madri: Akal, 1977 (textos de Luis Vitale, Sergio Bagú, André Gunder Frank); Ernesto Laclau, “Feudalismo y capitalismo en América Latina” (1971), em *Modos de producción en América Latina, Cuadernos de Pasado y Presente*, 40, 1973, p. 23-46; Juan Carlos Garavaglia, “Introducción”, em *ibid.*, p. 7-21; Ciro Cardoso, “Sobre los modos de producción coloniales de América” (1973), *ibid.*, p. 135-159, e “Introducción”, em C. Cardoso (ed.), *México en el siglo XIX – Historia económica y de la estructura social*. México: Nueva Imagen, 1980, p. 15-37; Ruggiero Romano, *Les Conquistadores – Les mécanismes de la conquête coloniale*. Paris: Flammarion, 1972; Enrique Semo, *Historia del capitalismo en México – Los orígenes. 1521-1763*. México: Era, 1973; Marcello Carmagnani, *Formación y crisis de un sistema feudal – América Latina del siglo XVI a nuestros días* (1974). México: Siglo XXI, 1976; Enrique Florescano (coord.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*. México: FCE, 1979 (em particular, Ángel Palerm, “Sobre la formación del sistema colonial: apuntes para una discusión”, p. 93-127, autor do qual consultaremos igualmente a coleção *Antropología y marxismo*. México: Ciesas, 1999); Marcello Carmagnani, Alicia Hernández Chávez e Ruggiero Romano (coords.), *Para una historia de América – I. Las estructuras*. México: FCE/Colegio de México, 1999.

Para o contexto geral, além de Immanuel Wallerstein, *op. cit.*, cf. Eric Hobsbawm, *En torno a los orígenes de la revolución industrial*. México: Siglo XXI, 1971 (“La crisis general de la economía europea en el siglo XVII”, p. 7-70); Pierre Vilar, *Crecimiento y desarrollo: Economía e historia – Reflexiones sobre el caso español*. Barcelona: Ariel, 1976; Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*. 3 vol. Paris: A. Colin, 1979; Jean-Yves Grenier, *L'Économie d'Ancien Régime – Un monde de l'échange et de*

l'incertitude. Paris: A. Michel, 1996 (e relatório já citado de A. Guerreau, “Avant le Marché, les marchés...”). Mencionamos igualmente Eric R. Wolf, *Europa y la gente sin historia* (1982). México: FCE, 1987.

Para as formas de exploração colonial, referimos Silvio Zavala, *La encomienda indiana*. México: Porrúa, 1973; Rodolfo Pastor, “El repartimiento de mercancías y los alcaldes mayores novohispanos. Un sistema de explotación de sus orígenes a la crisis de 1810”, em Woodrow Borah (coord.), *El gobierno provincial de la Nueva España, 1570-1787*. México: Unam, 1985, p. 201-236; Juan Pedro Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas – Economía, religión e identidades*. México: Tusquets/Colegio de México, 2002 e, para uma visão de conjunto, Murdo MacLeod, *Historia socio-económica de la América central española, 1520-1720*. Ciudad Guatemala: Piedra Santa, 1980; *Historia general de México*. México: Colegio de México, 2000; Manuel Miño Grijalva, *El mundo novohispano – Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*. México: FCE/Colegio de México, 2001.

Para situar a Igreja no sistema colonial, referimos, em meio a uma ampla bibliografia, Robert Ricart, *La conquista espiritual de México*. México: Juspolis, 1947; Serge Gruzinski, *La Colonisation de l'imaginaire*. Paris: Gallimard, 1988, e *La Guerre des images*. Paris: Fayard, 1990; Nancy Farriss, *La corona y el clero en el México colonial (1579-1821) – La Crisis del privilegio eclesiástico*. México: FCE, 1995; Felipe Castro Gutiérrez, *La Rebelión de los indios y la paz de los españoles*. México: Ciesas, 1996, e *Nueva Ley y nuevo rey – Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*. México/Zamora: Unam/Colegio de Michoacán, 1996; Antonio Rubial García, *La santidad controvertida*. México: FCE/Unam, 1999; William Taylor, *Ministros de lo sagrado – Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. 2 vol. México/Zamora: Colegio de Michoacán/Colegio de México, 1999.

Sobre os cemitérios e os costumes funerários, cf. Anne Staples, “La lucha por los muertos”, *Dialogos*, 13, 5, 1977, p. 15-20; José Luis Galán Cabilla, “Madrid y los cementerios en el siglo XVIII: el fracaso de una reforma”, em Equipo Madrid, *Carlos III: Madrid y la Ilustración – Contradicciones de un proyecto reformista*. Madrid: Siglo XXI, 1988; Ma. Dolores Morales, “Cambios en las prácticas funerarias. Los lugares de sepultura en la ciudad de México, 1784-1857”, *Historias*, 27, 1992, p. 97-102; Elsa Malvido, “Civilizados o salvajes. Los ritos al cuerpo humano en la época colonial mexicana”, em Elsa Malvido, Grégory Pereira e Vera Tiesler (coords.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuário*. México: Inah/Cemca, 1997, p. 29-49; Alma Valdés, *Testamentos, muerte y exéquias – Saltillo y San Estebán al despuntar el siglo XIX*. Saltillo: Universidad de Coahuila, 2000.

Parte II, capítulo I (o tempo)

Abordagens gerais sobre o tempo: Reinhart Koselleck, *Le Futur passé – Contribution à la sémantique des temps historiques*. Trad. fr. Paris: Ehes, 1990; bem como *L'Expérience de l'Histoire*. Trad. fr. Paris: Ehes/Gallimard/Seuil, 1997; Norbert Elias, *Du temps*. Paris: Fayard, 1996. Referimos também Krzysztof Pomian, *L'Ordre du temps*. Paris: Gallimard, 1984, Enrique Florescano, *Memoria mexicana*. México: FCE, 1994; Giorgio Agamben, *Infanzia e storia*. Turim: Einaudi, 1978.

Para o tempo medieval, os trabalhos decisivos são os de Jacques Le Goff, “Au Moyen Âge: Temps de l'Église et temps du marchand” e “Le temps du travail dans la ‘crise’ du XIV e siècle: du temps médiéval au temps moderne”, retomado em *Pour un autre Moyen Âge*. Paris: Gallimard, 1978, bem como os de Jean-Claude Schmitt, *Le Corps, les Rites*, *op. cit.* Cf. tb. Aaron Gourevitch, *Les Catégories de la culture médiévale*. Paris: Gallimard, 1983, e H. Martin, *Mentalités médiévales*, *op. cit.* Com relação a Dionísio o Exíguo, e à difusão da era cristã, Georges Declercq, *Anno Domini – Les origines de l'ère chrétienne*. Turnhout: Brepols, 2000. Sobre o tempo litúrgico, Éric Palazzo, *Liturgie et société au Moyen Âge*. Paris: Aubier, 2000. Sobre a Igreja e a usura,

Jacques Le Goff, *La Bourse et la Vie*. Paris: Hachette, 1986, e Bartolomé Clavero, *La Grâce du don*, *op. cit.* Sobre as idades da vida, Elizabeth Sears, *The Ages of Man*. Princeton, 1986, e Agostino Paravicini Bagliani, “Âges de la vie”, em Drom. Sobre a historiografia medieval, Bernard Guenée, *Histoire et culture historique au Moyen Âge*. Paris: Aubier, 1991 (e “Histoire”, em Drom). Sobre a escatologia e o milenarismo, cf. Norman Cohn, *Les Fanatiques de l'Apocalypse*. Paris: Payot, 1983; Guy Lobrichon, “Jugement dernier et Apocalypse”, retomado em *La Bible au Moyen Âge*. Paris: Picard, 2005; Claude Carozzi, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*. Paris: Aubier, 1999; Bernhard Töpfer, “Eschatologie et millénarisme”, em Drom; *L'Attente des temps nouveaux – Eschatologie, millénarisme et visions du futur du Moyen Âge au XXe siècle*. Turnhout: Brepols, 2002, bem como, para os prolongamentos modernos e contemporâneos, Eric Hobsbawm, *Les Primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*. Paris: Fayard, 1963; Antonio García de León, *Resistencia y utopia*. México: Era, 1985.

Parte II, capítulo II (o espaço)

Recorremos nesse capítulo à estrutura interpretativa elaborada por Alain Guerreau, especialmente, em “Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen”, em Neithard Bulst, Robert Descimon e Alain Guerreau (eds.), *L'État ou le Roi – Les fondations de la modernité monarchique en France (XIVe-XVIIIe siècles)*. Paris: Ehes, 1996, p. 85-101; “Le champ sémantique de l'espace dans la vita de saint Maieul (Cluny, début du XI e siècle)”, *Journal des Savants*, 1997, p. 363-419, e “Il significato dei luoghi nell'Occidente medievale: struttura e dinamica di uno ‘spazio’ specifico”, em Enrico Castelnovo e Giuseppe Sergi (eds.), *Arti e Storia nel Medioevo – I. Tempi, Spazi, Istituzioni*. Turim: Einaudi, 2002, p. 201-239, e “Chasse”, em Drom (bem como “Avant le Marché”, art. citado). Cf. tb. Paul Zumthor, *La Mesure du monde*. Paris: Seuil, 1993, e, para a história do conceito de espaço, M. Jammer, *Concepts of Space – The History of Theories of Space in Physics*. 2. ed. Cambridge: Harvard UP, 1970.

Sobre o cemitério e as práticas funerárias, cf. (além da síntese proposta por A. Guerreau) Michel Fixot e Elizabeth Zadora-Rio (dirs.), *L'Environnement des églises et la topographie religieuse des campagnes médiévales*. Paris: Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1994; Cécile Treffort, *L'Église carolingienne et la mort*. Lyon: PUL, 1997; Michel Lauwers, *La Mémoire des ancêtres, le souci des morts – Morts, rites et société au Moyen Âge*. Paris: Beauchesne, 1997 e *Naissance du cimetière – Espace sacré et terre des morts dans l'Occident médiéval*. Paris: Aubier, 2005. Referimos igualmente os estudos citados de D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure*; C. Gauvard, “De grace especial”, e de J. Chiffolleau, *La Comptabilité* (bem como sua própria reformulação crítica em “Note sur le polycentrisme religieux urbain à la fin du Moyen Âge”, em Patrick Boucheron e Jacques Chiffolleau (eds.), *Religion et société urbaine au Moyen Âge – Études offertes à Jean-Louis Biget*. Paris: Presses de la Sorbonne, 2000, p. 227-252).

Sobre a rede de peregrinações, um modelo de análise é proposto por A. Guerreau, “Les pèlerinages du Mâconnais. Une structure d'organisation symbolique de l'espace”, *Ethnologie française*, 12, 1982, p. 7-30; cf. igualmente Denis Bruna, *Enseignes de pèlerinages et enseignes profanes (Catalogue du Musée national du Moyen Âge)*. Paris: RMN, 1996; Denise Péricard-Méa, *Compostelle et cultes de saint Jacques au Moyen Âge*. Paris: PUF, 2000, e Michel Sot, “Pèlerinage”, em Drom. Para a constituição da geografia sagrada medieval, Sofia Boesch-Gajano e Lucetta Scaraffia (eds.), *Luoghi sacri e spazi della santità*. Turim: Rosenberg, 1990. Sobre as relíquias, cf. Patrick Geary, *Le Vol des reliques au Moyen Âge*. Paris: Aubier, 1993, e Edina Bozoky e Anne-Marie Helvetius (eds.), *Les Reliques – Objets, cultes, symboles*. Turnhout: Brepols, 1999.

Sobre a Eucaristia, cf. principalmente Henri de Lubac, *Corpus Mysticum – L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*. 2. ed. Paris: Aubier, 1949, e Miri Rubin, *Corpus Christi – The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge University Press, 1992.

Sobre as viagens, o Oriente e o saber geográfico, cf. William Randles, *De la terre plate au globe Terrestre*. Paris: A. Colin, 1980 (*Cahiers des Annales*, 38); Claude Kappler, *Monstres, Démons et Merveilles*. Paris: Payot, 1980; Michel Mollat, *Les Explorateurs du XIII^e au XVI^e siècle – Premiers regards sur les mondes nouveaux*. Paris, 1984; Rudolf Wittkower, *L'Orient fabuleux*. Paris: Thames and Hudson, 1991; P. Zumthor, *La Mesure du monde*, *op. cit.*, e os trabalhos de Patrick Gautier Dalché, especialmente *La Descriptio mappe mundi de Hugues de Saint-Victor*. Paris: Études Augustiniennes, 1988. Referimos igualmente Hanna Zaremska, *Les Bannis au Moyen Âge*. Paris: Aubier, 1996 (prefácio de Claude Gauvard)

Parte II, capítulo III (as dualidades morais)

Sobre os vícios e as virtudes, cf. os trabalhos de Carla Casagrande e Silvana Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*. Paris: Aubier, 2003, e *Les Péchés de la langue – Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*. Paris: Cerf, 1991; cf. igualmente Mireille Vincent-Cassy, “L'envie au Moyen Âge”, *Annales ESC*, 35, 1980, p. 253-271. Sobre satã, cf. Jeffrey B. Russell, *Lucifer – The Devil in the Middle Ages*. Ithaca/Londres: Cornell University Press, 1984, bem como meu artigo “Diable”, em Drom.

As pesquisas sobre o outro mundo foram renovadas pelos trabalhos de Jacques Le Goff, *La Naissance du purgatoire*. Paris: Gallimard, 1981, e *L'Imaginaire médiéval*, *op. cit.*; mencionaremos igualmente Michel Vovelle, *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Paris: Gallimard, 1983; E. Le Roy Ladurie, *Montaillou*, *op. cit.*, e Jean-Claude Schmitt, *Les Revenants – Les vivants et les morts dans la société médiévale*. Paris: Gallimard, 1994. Referimos nesse capítulo Eric Auerbach, *Studi su Dante*. Milão, 1984, e *Figura*. Paris: Belin, 1993.

Para uma bibliografia mais detalhada, permito-me remeter a Jérôme Baschet, *Les Justices de l'au-delà – Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII^e-XV^e siècle)*. Roma: EFR, 1993, e *Le Sein du père. Abraham et la*

paternité dans l'Occident médiéval. Paris: Gallimard, 2000 (bem como “Jugement de l'âme, Jugement dernier: contradiction, complémentarité, chevauchement?”, *Revue Mabillon*, n. 6, 1995, p. 159-203, e “I mondi del Medioevo: i luoghi dell'aldilà”, em Enrico Castelnuovo e Giuseppe Sergi (eds.), *Arti e Storia nel Medioevo – I. Tempi, Spazi, Istituzioni*. Turim: Einaudi, 2002, p. 317-347). Mencionaremos igualmente Christian Trottmann, *La Vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*. Roma: EFR, 1995, e Yves Christe, *L'Apocalypse de Jean*. Paris: Picard, 1997.

Com relação aos lugares intermediários, além do livro já citado de J. Le Goff, cf. seu artigo “Les limbes”, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 34, 1986, p. 151-173; Anca Bratu, *Images d'un nouveau lieu de l'au-delà: le purgatoire – Émergence et développement (c. 1250-c. 1500)*, a ser publicado; Michelle Fournié, *Le ciel peut-il attendre? Le culte du purgatoire dans le midi de la France (vers 1320-vers 1520)*. Paris: Cerf, 1997. Com relação ao limbo das crianças, cf. Didier Lett, *L'Enfant des miracles – Enfance et société au Moyen Âge (XII^e-XIII^e siècle)*. Paris: Aubier, 1997. Referimos também esse capítulo nas obras já citadas de P. Brown, D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure*, J. Chiffolleau, *La Comptabilité*, bem como Élie Konigson, *L'Espace théâtral médiéval*. Paris: CNRS, 1975.

Parte II, capítulo IV (corpo e alma)

A dualidade espírito/corpo foi destacada e articulada em seus diversos aspectos por Anita Guerreau-Jalabert, “Spiritus et caritas. Le baptême dans la société médiévale”, em Françoise Héritier-Augé e Élisabeth Copet-Rougier (eds.), *La Parenté spirituelle. Archives contemporaines*, Paris, 1996, p. 133-203 (bem como nos trabalhos também citados). Apresentamos uma primeira síntese das questões tratadas aqui em J. Baschet, “Âme et corps dans l'Occident médiéval: une dualité dynamique entre pluralité et dualisme”, *Archives de sciences sociales des religions*, 2000, 112, p. 5-30. Além do estudo

particularmente notável de Peter Brown, *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*. Trad. fr. Paris: Gallimard, 1995, referimos Édouard-Henri Weber, *La Personne humaine au XIII e siècle*. Paris: Vrin, 1991; Jacques Le Goff, “Anima”, *Enciclopedia dell’arte medievale*. Roma, 1991, I, p. 798-804, e *L’Imaginaire*, *op. cit.*; Carla Casagrande e Silvana Vecchio (eds.), *Anima e corpo nella cultura medievale*. Florença: ed. del Galluzzo, 1999, e Jean-Claude Schmitt, *Le Corps, les Rites*, *op. cit.* (e “Corps et âme”, em Drom). Citamos Marie-Dominique Chenu, *Saint Thomas d’Aquin et la théologie*. Paris: Seuil, 1959.

Sobre a concepção dos corpos gloriosos, cf. Caroline W. Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. Nova York: Columbia University Press, 1995. Sobre o anjo da guarda, cf. Philippe Faure, “L’homme accompagné. Origine et développement du thème de l’ange gardien en Occident”, *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 28, 1997, p. 199-216; para o diabo pessoal, J. Baschet, “Diable”, em Drom.

Sobre o corpo eclesial, Henri de Lubac, *Corpus mysticum*, *op. cit.*; Yves Congar, *L’Église de saint Augustin à l’époque moderne*. Paris, 1970, e “Homo spiritualis”, em *Études d’ecclésiologie Générale*. Londres: Variorum Reprints, 1983. Sobre a imagem de Cristo morto, Marie-Christine Sepière, *L’Image d’un Dieu souffrant – Aux origines du crucifix*. Paris: Cerf, 1994. Sobre as fadas, Anita Guerreau-Jalabert, “Fées et chevalerie. Observations sur le sens social d’un thème dit merveilleux”, em *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*. Paris: Sorbonne, 1995, p. 133-150, e “Des fées et des diables. Observations sur le sens des récits ‘mélusiniens’ au Moyen Âge”, em Jeanne-Marie Boivin e Proinsias MacCana (eds.), *Mélusines continentales et insulaires*. Paris: Champion, 1999, p. 105-137.

Para uma análise completa da imagem da alma de Tomás de Aquino, cf. Jérôme Baschet e Jean-Claude Bonne, “La chair de l’esprit (à propos d’une image insolite de Thomas d’Aquin)”, em Jacques Revel e Jean-Claude Schmitt

(eds.), *L'Ogre historien – Autour de Jacques Le Goff*. Paris: Gallimard, 1999, p. 193-221.

Para as comparações com o domínio mesoamericano, cf. Pedro Pitarch Ramón, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: FCE, 1996; Esther Hermitte, *Control social y poder sobrenatural en un pueblo maya contemporaneo* (1970). 2. ed. Tuxtla Gutierrez: Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992; Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma – Visión del mundo de un tzotzil*. México: FCE, 1965; Mario H. Ruz, *Copanaguastla en un espejo – Un pueblo tzeltal en el virreinato*. San Cristóbal de Las Casas: Unach, 1985; Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología – Las concepciones de los antiguos nahuas* (1980). 3. ed. México: Unam, 1989. Referimos igualmente Jean-Pierre Vernant, “Corps obscur, corps éclatant”, em *Corps des dieux, Le Temps de la réflexion*, VII. Paris, 1986, p. 19-45.

Parte II, capítulo V (parentesco)

A abordagem apresentada aqui deve muito aos trabalhos de Anita Guerreau-Jalabert, “Sur les structures de parenté dans l’Europe médiévale”, nos *Annales ESC*, 1981, 6, p. 1.028-1.049; “La parenté dans l’Europe médiévale et moderne: à propos d’une synthèse récente”, *L’Homme*, 29, 1989, p. 69-93; “El sistema de parentesco medieval: sus formas (real/espiritual) y su dependencia con respecto a la organización del espacio”, em Reyna Pastor (ed.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la edad media y moderna*. Madri: Csic, 1990, p. 85-105; “Spiritus et caritas”, art. citado; “Nutritus/oblatus: parenté et circulation d’enfants au Moyen Âge”, em Mireille Corbier (ed.), *Adoption et fosterage*. Paris: De Boccard, 1999, p. 263-290 (e “Parenté”, Drom). Referimos igualmente André Burguière, Christiane Klapisch-Zuber, Martine Ségalen e Françoise Zonabend (dirs.), *Histoire de la famille*. T. I: *Mondes lointains, mondes anciens*. Paris: A. Colin, 1986; Dominique Barthélemy, “Parenté”, em G. Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*. T. 2. Paris: Seuil, 1985, p. 96-161; Georges Duby, *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre – Le mariage dans la France féodale*. Paris: Hachette, 1981;

Jack Goody, *L'Évolution de la famille et du mariage en Europe* (1983). Trad. fr. Paris: A. Colin, 1985, e *Famille et mariage en Eurasie*. Trad. fr. Paris: PUF, 2000; Joseph H. Lynch, *God-parents and Kinship in Early Medieval Europe*. Princeton University Press, 1986; Christiane Klapisch-Zuber, *La Maison et le Nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*. Paris: Ehes, 1990, e *L'Ombre des ancêtres – Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*. Paris: Fayard, 2000; Didier Lett, *Famille et parenté dans l'Occident medieval – V^e-XV^e siècle*. Paris: Hachette, 2000. Citamos igualmente Robert Moore, *La Première Révolution*, *op. cit.*

Mais especificamente, sobre as atitudes cristãs com relação ao casamento e à sexualidade, cf. P. Brown, *Le Renoncement à la chair*, *op. cit.*; Jean Gaudemet, *Le Mariage en Occident – Les mœurs et le droit*. Paris: Cerf, 1987; Elaine Pagels, *Adam, Ève et le serpent*. Trad. fr. Paris: Flammarion, 1989; Pierre Toubert, “La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens”, e “L'institution du mariage chrétien de l'Antiquité à l'an mil”, retomado em *L'Europe dans sa première croissance – De Charlemagne à l'an mil*. Paris: Fayard, 2004, p. 249-320.

Sobre o parentesco espiritual e a *caritas*, cf. os trabalhos já citados de Anita Guerreau-Jalabert, bem como Agnès Fine, *Parrains, marraines – La parenté spirituelle en Europe*. Paris: Fayard, 1994, e Caroline W. Bynum, *Jesus as mother – Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: California University Press, 1982. Sobre as confrarias, G. Meersseman, *Ordo fraternitatis – Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*. Roma: Herder, 1977, e Catherine Vincent, *Les Confréries médiévales dans le Royaume de France, XIII^e-XV^e siècle*. Paris: A. Michel, 1994.

Diversos pontos abordados nesse capítulo, e, especialmente, os que concernem ao parentesco divino, são expostos de maneira mais cuidadosa e com referências bibliográficas mais completas em J. Baschet, *Le Sein du père*, *op. cit.* Sobre a Virgem e seu culto, Marie-Louise Thérrel, *Le Triomphe de la Vierge-Église – Sources historiques, littéraires et iconographiques*. Paris:

CNRS, 1984; Dominique Iogna-Prat, Éric Palazzo e Daniel Russo (eds.), *Marie. Le Culte de la Vierge dans la société médiévale*. Paris: Beauchesne, 1996; Marielle Lamy, *L'Immaculée Conception – Étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge (XII^e-XV^e siècles)*. Paris: Études Augustiniennes, 2000. Sobre a Trindade, cf. François Boespflug e Yolanta Zaluska, “Le dogme trinitaire et l'essor de son iconographie en Occident de l'époque carolingienne au IV^e e concile de Latran”, *Cahiers de civilisation médiévale*, 37, 1994, p. 181-240, e François Boespflug, *La Trinité dans l'art d'Occident (1400-1460)*. Strasbourg: PUS, 2000.

Referimos igualmente Pierre Legendre, *Leçons IV. L'Inestimable Objet de la transmission – Étude sur le principe généalogique en Occident*. Paris: Fayard, 1985, bem como P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, *op. cit.*.

Parte II, capítulo VI (imagens)

Referimos particularmente nesse capítulo os trabalhos de Jean-Claude Schmitt, especialmente, *Le Corps des images – Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*. Paris: Gallimard, 2002 (e “Image”, em Drom) e os de Jean-Claude Bonne, especialmente *L'Art roman de face et de profil – Le tympan de Conques*. Paris: Le Sycomore, 1984; “Entre ambiguïté et ambivalence. Problématique de la sculpture romane”, *La Part de l'œil*, 8, 1992, p. 147-164; “Les ornements de l'histoire”, *Annales HSS*, 1996, 1, p. 37-70, e “Images du sacré”, em *Le Sacre royal*, *op. cit.* Permito-me também remeter a meu artigo “Inventivité et sérialité des images médiévales. Pour une approche iconographique élargie”, em *Annales HSS*, 1996, 1, p. 93-133.

Para uma visão geral sobre as imagens medievais e os problemas de método: Émile Mâle, *L'Art religieux du XIII^e e siècle en France – Étude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur ses sources d'inspiration* (1898). 8. ed. Paris: A. Colin, 1948; Erwin Panofsky, *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident* (1960). Paris: Flammarion, 1976, e *Les Primitifs flamands* (1953). Paris: Hazan, 1992; Pierre Francastel, *La Figure et le Lieu*.

Paris: Denoël, 1967; Meyer Schapiro, *Les Mots et les Images*. Paris: Macula, 2000; *Romanesque Art – Selected Papers*. Londres: Chatto and Windus, 1977, e *Style, artiste et société*. Paris: Gallimard, 1982; Hans Belting, *L'Image et son public au Moyen Âge* (1981). Paris, 1998, e *Image et culte – Une histoire de l'art avant l'époque de l'art* (1990). Paris: Cerf, 1998; Jean Wirth, *L'Image médiévale – Naissance et développements (VII^e-XV^e siècle)*. Paris: Klincksieck, 1989, e *L'Image à l'époque romane*. Paris: Cerf, 1999; Jérôme Baschet e Jean-Claude Schmitt (eds.), “L'Image. Fonctions et usages des images dans l'Occident medieval”, *Cahiers du Léopard d'Or*, 5. Paris: Léopard d'Or, 1996 (especialmente os artigos de J. Wirth, D. Rigaux, G. Ortalli, M. Pastoureau e J.-C. Bonne aos quais nos referimos aqui); Mary Carruthers, *Machina memorialis – Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge*. Paris: Gallimard, 2002; Herbert Kessler, *Spiritual Seeing – Picturing God's Invisibility in Medieval Art*. Filadélfia: Pennsylvania University Press, 2000, e *Seeing Medieval Art*. Peterborough: Broadview Press, 2004.

Outros pontos mais particulares são tratados por Otto Pächt, *L'Enluminure médiévale*. Paris: Macula, 1997; Enrico Castelnuovo, *Vetrata medieval*. Turim: Einaudi, 1994; François Boespflug e Nicolas Lossky (eds.), *Nicée II – Douze siècles d'images religieuses*. Paris: Cerf, 1987; Michael Camille, *The Gothic Idol – Ideology and Image-making in Medieval Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989; Jean Wirth, “L'apparition du surnaturel dans l'art du Moyen Age”, em Françoise Dunand, Jean-Michel Speser e Jean Wirth (eds.), *L'Image et la Production du sacré*. Paris: Klincksieck, 1991, p. 139-164; Herbert L. Kessler, “The State of Medieval Art History”, *The Art Bulletin*, 70, 1988; Otto K. Werckmeister, “The Lintel Fragment Representing Eve from Saint-Lazare, Autun”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 35, 1972, p. 1-30; Jérôme Baschet, *Lieu sacré, lieu d'images – Les fresques de Bominaco (Abruzzes, 1263). Thèmes, parcours, fonctions*. Paris/Roma: La Découverte/École Française de Rome,

1991; Michel Pastoureau, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*. Paris: Seuil, 2004.

Com relação à perspectiva, cf. Erwin Panofsky, *La Perspective comme forme symbolique*. Trad. fr. Paris: Minuit, 1975; Jean-Claude Bonne, “Fond, surfaces, support (Panofsky et l’art roman)”, em *Cahiers pour un temps: Erwin Panofsky*. Paris: Centre Pompidou, 1983, p. 117-134, e Hubert Damisch, *L’Origine de la perspective*. Paris: Flammarion, 1987.

Para as referências ao mundo americano, Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*. 2 vol. Edmundo O’Gorman (ed.). México: Unam, 1967; Alfredo López Austin, *Hombre-Dios – Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Unam, 1973, S. Gruzinski, *La Guerre, op. cit.*; Dolores Aramoni Calderón, *Los refugios del sagrado*. México: Conaculta, 1992. Referimos igualmente Jean-Pierre Vernant, *Religions, histoires, raisons*. Paris: Maspero, 1979; E. Konigson, *L’Espace théâtral, op. cit.*, e E. Auerbach, *Figura, op. cit.*.

Conclusão

Além das obras mencionadas na introdução e aquelas, já citadas, de I. Wallerstein, E. Wolf e J. Goody (*Famille et mariage en Eurasie*), referimos Nestor Capdevila, *Las Casas – Une politique de l’humanité*. Paris: Cerf, 1998; Max Weber, *L’Éthique protestante et l’Esprit du capitalisme* (1905). Paris: Flammarion, 2000; Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*. 2. ed. Paris: PUF, 1996; Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde – Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985; Michael Mann, *The Sources of Social Power*. Vol. 1. Cambridge, 1986; Perry Anderson, *Campos de batalla*. Barcelona: Anagrama, 1998; Fernand Braudel, *La Dynamique du capitalisme*. Paris: Flammarion, 1988; Marc Augé, *Génie du paganisme*. Paris: Gallimard, 1982; Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris: Maspero, 1966; Nathan Wachtel, *Le Retour des ancêtres*. Paris: Gallimard, 1990; Bartolomé de Las Casas, *Apologética, op. cit.*; Walter Benjamin, “Thèses sur la

philosophie de l'histoire", *Essais* 2. Paris: Denoël, 1971; Georg Lukàcs, *Histoire et conscience de classe*, Paris: Minuit, 1960.

Posfácio à quarta edição

Referimos, especialmente, J. Le Goff, *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches?* Paris: Seuil, 2014; J.-P. Genet, "Être médiéviste au XXI e siècle", em *Être historien du Moyen Âge au XXI^e siècle*, Actes du 38 e Congrès de la SHMESP. Paris: Presses de la Sorbonne, 2008, p. 9-33, e D. Iogna-Prat, *Cité de Dieu, cité des hommes: L'Église et l'architecture de la société – 1200-1500*. Paris: PUF, 2016, bem como as posições expressas por Susan Reynolds, *The Middle Ages without Feudalism – Essays in Criticism and Comparison on the Medieval West*. Londres/Nova York, Routledge, 2012; P. Vilar, "El tiempo del Quijote", em *Crecimiento y desarrollo*, *op. cit.*; Carlos Astarita, "La periodización en la historia y una larga Edad Media. Comentario crítico", *Historiografías*, 12, 2016, p. 113-131, e Ana Carolina Lima Almeida, Clinio de Oliveira Amaral e Marcelo Santiago Berriel, "Le Moyen Âge est-il arrivé aux Amériques?", *Éditions Papiers*, mis en ligne le 16/08/2013, <http://www.editionspapiers.org/laboratoire/le-moyen-%C3%A2geest-il-arriv%C3%A9-aux-am%C3%A9riques> (e minha resposta, "Ce monde qui n'était pas encore le nôtre et qui s'est emparé des Amériques", publicado online em 20/8/2013, <http://www.editionspapiers.org/laboratoire/ce-monde-qui-n-est-pas-encore-le-nôtre-et-qui-s-est-emparé-des-amériques>).

Mencionamos também Michel Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*. Cours au Collège de France (1978-1979), Paris, Gallimard-Seuil, 2004.

Sobre a questão do desenvolvimento capitalista, citamos aqui Ruggiero Romano, "American Feudalism", *Hispanic American Historical Review*, 64, 1984, p. 121-134, e *Mecanismos y elementos del sistema económico colonial americano – Siglos XVI-XVIII*. México: FCE/Colegio de México, 2004; José Luis Romero, *La revolución burguesa en el mundo feudal*. 2 vol. México: Siglo XXI, 1979; André Gunder Frank e Barry K. Gills (dirs.), *The World System: Five Hundred Years or Five Thousands?* Londres/Nova York,

Routledge, 1993, e Karl Polanyi, *La Grande Transformation – Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris: Gallimard, 1983.

Sobre a Reconquista e sua relação com a cruzada, cf. Carlos de Ayala Martínez, “Reconquista, cruzada y órdenes militares”, *Bulletin du Centre d’études médiévales d’Auxerre*, Hors-série n. 2, 2008, <http://cem.revues.org/index9802.html> e Martín Ríos Saloma, especialmente “La “Reconquista”: una aspiración peninsular? Estudio comparativo entre dos tradiciones historiográficas”, *Bulletin du Centre d’études médiévales d’Auxerre*, Hors-série n. 2, 2008; <http://cem.revues.org/index9702.html> Sobre Cristóvão Colombo, cf. agora Denis Crouzet, *Christophe Colomb. Héraut de l’Apocalypse*. Paris: Payot, 2006, e Alain Milhou, *Colomb et le messianisme hispanique*. Montpellier: Presses Universitaires de la Méditerranée, 2007.

Sobre as concepções da natureza e as categorias de analogismo e naturalismo, cf. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005, bem como Florent Coste, “Descola en Brocéliande”, *L’Atelier du Centre de Recherches Historiques*, 6, 2010, <https://acrh.revues.org/1969> Cf. tb. Johannes Fried, *Les Fruits de l’Apocalypse – Origine de la pensée scientifique moderne au Moyen Âge*. Paris: MSH, 2004. Sobre as concepções da pessoa, permito-me remeter a *Corps et âmes – Une histoire de la personne au Moyen Âge*. Paris: Flammarion, 2016.

Com relação à história-mundo medieval, cf. Patrick Boucheron (dir.), *Histoire du monde au XV^e siècle*. Paris: Fayard, 2009, bem como *Histoire-monde, jeux d’échelles et espaces connectés*, Actes du 47^e Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l’Enseignement Supérieur Public Paris: Presses de la Sorbonne, 2017. Referimos igualmente nessa seção Janet Abu-Lughod, *Before European Hegemony – The World System A.D. 1250-1350*. Oxford: Oxford University Press, 1989; Jean-Michel Sallmann, *Le Grand Désenclavement du monde – 1200-1600*. Paris, Payot, 2011; Kenneth Pomeranz, *Une grande divergence – L’Europe, la Chine et la construction de*

l'économie Mondiale. Paris: Seuil, 2010; Christopher Bayly, *La Naissance du monde moderne (1780-1914)*. Paris: L'Atelier/Le Monde diplomatique, 2007; Romain Bertrand, *L'Histoire à parts égales – Récits d'une rencontre Orient-Occident (XVI^e -XVI^e siècle)*. Paris: Seuil, 2012, e Gabriel Martinez-Gros, *Brève histoire des empires – Comment ils surgissent, comment ils s'effondrent*. Paris: Seuil, 2014. Sobre as questões climáticas e demográficas, cf. Bruce Campbell, *The Great Transition – Climate, Disease and Society in the Late Medieval World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, bem como J.-N. Biraben, “L'évolution du nombre des hommes”, *Population et sociétés*, 2003, 394, p. 1-4.

Enfim, remeto a alguns de meus artigos, que sustentam a argumentação desenvolvida aqui: “Un Moyen Âge mondialisé? Remarques sur les ressorts précoces de la dynamique occidentale”, em Olivier Rемаud, Jean-Frédéric Schaub e Isabelle Thireau (eds.), *Faire des sciences sociales, 2: Comparer*. Paris: Ehes, 2012; “Faut-il mondialiser l'histoire médiévale?”, em *Histoire-monde, jeux d'échelles et espaces connectés, op. cit.*, p. 13-38, bem como “Os modelos da transição”, *Signum*, 8, 2006, p. 9-31, e “Entre le Moyen Âge et nous”, em Didier Méhu, Néri de Barros Almeida e Marcelo Cândido da Silva (dirs.), *Pourquoi étudier le Moyen Âge? – Les médiévistes face aux usages sociaux du passé*. Paris: Presses de la Sorbonne, 2012, p. 215-232.

Além disso, mencionamos algumas publicações que não são diretamente utilizadas no posfácio. Uma elaboração geral: A. Guerreau, “Situation de l'histoire médiévale”, *Medievalista*, 2008, 5; <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA5/PDF5/01-Alain-Guerreau.pdf> Sobre a Igreja e a estruturação espacial da Cristandade, cf. D. Iogna-Prat, *La Maison Dieu – Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*. Paris: Seuil, 2006; *Construction de l'espace au Moyen Âge: pratiques et représentations*, Actes du 37^e Congrès de la SHMESP. Paris: Presses de la Sorbonne, 2007; D. Méhu (ed.), *Mises en scènes et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval*. Turnhout: Brepols, 2009;

M. Lauwers (ed.), “Lieux sacrés et espace ecclésial”, *Cahiers de Fanjeaux*, 46, 2011, e Florian Mazel, *L'Évêque et le territoire – L'invention médiévale de l'espace (V^e -XIII^e siècle)*. Paris: Seuil, 2016. Sobre o dízimo, M. Lauwers (ed.), *La Dîme, l'Église et la société féodale*. Turnhout: Brepols, 2012.

Sobre o desenvolvimento do campo, Mathieu Arnoux, *Le Temps des laboureurs: travail, ordre social et croissance en Europe (XI^e -XIV^e siècle)*. Paris: A. Michel, 2012. Sobre o desenvolvimento urbano, P. Boucheron e D. Menjot, *La Ville médiévale*. Paris: Seuil, 2011. Sobre a relação com a riqueza, cf. a obra monumental de P. Brown, *À travers un trou d'aiguille – La richesse, la chute de Rome et la formation du christianisme*. Paris: Belles Lettres, 2016, bem como J. Le Goff, *Le Moyen Âge et l'argent*, Paris: Perrin, 2010. Para a tese (inversa à que é defendida aqui) de uma emergência medieval das categorias econômicas, cf. Giacomo Todeschini, *Les Marchands et le Temple: la société chrétienne et le cercle vertueux de la richesse du Moyen Âge à l'époque moderne*. Paris: A. Michel, 2017, e *Richesses franciscaines: de la pauvreté volontaire à la société de marché*. Lagrasse: Verdier, 2008, bem como a apresentação e a edição de Sylvain Piron do *Traité des contrats de Pierre de Jean Olivi* (Paris: Belles Lettres, 2012).

Sobre o tempo, J.-C. Schmitt, *Les Rythmes au Moyen Âge*. Paris: Gallimard, 2016. Sobre o parentesco, além da obra em preparação de A. Guerreau-Jalabert, cf. J. Morsel, *Noblesse, parenté et reproduction sociale à la fin du Moyen Âge*. Paris: Picard, 2017. Sobre a pessoa humana (e o problema do indivíduo), cf. Brigitte Bedos-Rezak e D. Iogna-Prat (dirs.), *L'Individu au Moyen Âge – Individuation et individualisation avant la modernité*. Paris: Aubier, 2005 e Gil Bartholeyns, Pierre-Olivier Dittmar, Thomas Golsenne, Misgav Har-Peled e Vincent Jolivet (eds.), *Adam et l'Astragale – Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*. Paris: MSH, 2009. Sobre as ciências e a magia, J.-P. Boudet, *Entre science et nigromance: astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e-XV^e siècle)*. Paris: Presses de la Sorbonne, 2006, e Nicolas Weill-Parot, *Points aveugles de*

la nature – La Rationalité scientifique médiévale face à l'occulte, l'attraction magnétique et l'horreur du vide (XIII^e-milieu du XV^e siècle). Paris: Belles Lettres, 2013. Sobre as imagens, cf. J. Wirth, *L'Image à l'époque gothique (1140-1280).* Paris: Cerf, 2008, e *L'Image à la fin du Moyen Âge.* Paris: Cerf, 2011; Olivier Boulnois, *Au-delà de l'image – Une archéologie du visuel au Moyen Âge (V^e-XVI^e siècle).* Paris: Seuil, 2008; J. Baschet, J.-C. Bonne e P.-O. Dittmar, *Le Monde roman par-delà le Bien et le Mal – Une iconographie du lieu sacré.* Paris: Arkhê, 2012; J. Baschet e P.-O. Dittmar (dirs.), *Les Images dans l'Occident medieval.* Turnhout: Brepols, 2015.

ÍNDICE DE PLANOS, MAPAS E ESQUEMAS

Ilustração 1: A Europa sitiada: os movimentos de população do século IV ao século X

Ilustração 2: A Europa em expansão do século XI ao século XIV

Ilustração 3: O Mediterrâneo das três civilizações: Islã, Bizâncio e o Império Carolíngio

Ilustração 4: A Europa do ano 1000

Ilustração 5: As etapas da Reconquista

Ilustração 6: Planta de Florença (muralhas do fim do século IV, de 1172 e de 1299-1327)

Ilustração 7: Duas novas cidades criadas na segunda metade do século XIII: Mirande (no norte dos Pireneus) e Soldin (Brandemburgo)

Ilustração 8: Dimensões comparadas da catedral gótica de Leão e do edifício romano que ela substitui

Ilustração 9: Planta de uma edificação romana: Notre-Dame-du-Port em Clermont-Ferrand

Ilustração 10: Planta de uma edificação gótica: a Catedral de Santo Estêvão de Bourges

Ilustração 11: O reagrupamento das populações em torno da igreja e do cemitério: alguns exemplos no Gers

Ilustração 12: a) O corpo glorioso, modelo ideal da pessoa cristã; b) A concepção dualista da pessoa

Ilustração 13: Homologias entre o corpo glorioso, a Encarnação de Cristo e a Igreja

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: São Marcos e os símbolos dos quatro evangelistas em um Evangeliário irlandês ilustrado cerca de 750-760 (Saint-Gall, Biblioteca do mosteiro, Cod. 51, p. 78)

Os manuscritos realizados na Irlanda e no norte da Inglaterra nos séculos VII e VIII se inscrevem em uma tradição celta anterior à cristianização, cujos motivos como entrelaçamentos, espirais ou peltres são característicos. Sobretudo, identificamos uma pesquisa intencional que visa a uma geometrização e a uma ornamentalização tão grandes quanto possível da representação humana (e animal). Apenas os pés, as mãos e a cabeça evocam a corporeidade de Marcos, cuja figura é inteiramente construída pela geometria das grandes dobras de sua vestimenta, de onde emerge o livro apresentado frontalmente. Os contornos dos olhos e sobrancelhas, como traçados com compasso, concentram a força do personagem, enquanto as sinuosidades da barba, que refletem os entrelaçamentos das bordas, poderiam evocar a profusão da Palavra divina. O conjunto do trabalho estético visa a carregar de sacralidade uma figura depositária da mensagem celeste. É, de resto, sob uma forma estritamente ornamental e musical que as composições laterais colocadas entre os evangelistas dão a chave da estruturação da página: o Uno no centro, o quatro pelo qual se difrata no mundo.

Figura 2: São João o Evangelista, em um manuscrito carolíngio do início do século IX (evangelhos considerados do coroamento, Viena, Kunsthistorisches Museum, Weltliche Schatzkammer der Hofburg, f. 178 v.)

Realizada durante o reinado de Carlos Magno, em Aix-la-Chapelle, esse manuscrito é característico do renascimento carolíngio. Sobre essa página tingida de púrpura, cor imperial, o evangelista aparece como um antigo letrado, segurando o livro e o cálamo, e vestido à moda romana. Apesar da deterioração do pigmento branco, podemos apreciar as dobras flexíveis de sua toga, que convergem dinamicamente para o livro que contém a Santa Escritura. A cabeça, serena e vibrante de sombras, é realçada pela ampla auréola. A decoração arquitetural e vegetal evoca igualmente a pintura antiga. A reapropriação das formas clássicas é manifesto político: ela proclama a “renovação do império” e faz de Aix uma nova Roma, capaz de reviver seu poder esplêndido.

Figura 3: O Evangelista Marcos na Catedral de Santiago de Compostela (1188; obra do Mestre Mateo, portal da Glória)

O portal da Glória, obra-prima assinada pelo Mestre Mateo, oferece aos peregrinos que chegam ao fim de sua viagem uma visão grandiosa do Juízo final. A figura de São Marcos impressiona pela recuperação precoce dos cânones da estatutária greco-romana. As proporções do corpo, a redondeza do rosto e a delicadeza dos traços, a flexível regularidade dos cabelos e o efeito produzido pela coloração das pupilas (as esculturas romanas e góticas eram policromas) testemunham um “classicismo reencontrado”, que é, sobretudo, um esforço intenso para exprimir a verdade das formas encarnadas da mensagem divina.

Figura 4: A Assunção da Virgem em um saltério do norte da Inglaterra (cerca de 1170-1175, Saltério de York, Glasgow, Biblioteca da Universidade, Hunter U.3.2., f. 19 v.)

Essa miniatura é uma representação excepcional da Assunção de Maria: é seu corpo morto, precedentemente depositado na tumba, que os anjos elevam ao céu (quando a opção destinada a prevalecer mostra Maria ressuscitada, elevando-se na glória de seu corpo vivo). Essa obra é exemplar da lógica da planicidade que caracteriza a miniatura romana e que se traduz

pela surpreendente frontalidade do cadáver da Virgem e de sua mortalha (ela se combina, todavia, com um folheamento de planos sobrepostos de trás para a frente, e mesmo com um efeito de tecelagem). A geometrização muito cuidadosa é muito sensível na série de semicírculos formados pela borda da mortalha e na disposição regular e repetitiva dos anjos e de suas asas. Isso cria um tipo de mandorla que exalta o cadáver de Maria e manifesta o privilégio excepcional de sua elevação celeste. Mesmo destacando o caráter corporal da Assunção, a ornamentalização transporta virtudes encarnadas do divino a uma outra ordem de realidade.

Figura 5: Uma imagem atormentada da morte: jacente de François de La Sarraz presa das serpentes e sapos (último terço do século XIV; Capela de Santo Antônio do Castelo de La Sarraz, Distrito de Vaud)

Após os jacentes serenos dos séculos XII-XIII, que aguardam a ressurreição sob os traços eternizados de seu ideal de vida terrena (cavaleiros armados, reis e rainhas coroados), a escultura funerária do fim da Idade Média submete os corpos mortos aos efeitos devastadores do tempo. No século XV, o *transi* – como o do Cardeal La Grange em Avignon – oferece o cadáver descarnado, e mesmo em parte decomposto, à meditação dos vivos. Aqui, um dos principais senhores do país de Vaud, morto em 1362 (e cujo cenotáfio, sem dúvida, foi edificado por seus netos, algumas décadas mais tarde), conserva uma postura descansada. Sua carne nua ainda está intacta, mas já é vítima dos vermes e sapos que, de maneira sugestiva, ofuscam a evocação de seu rosto (é difícil não pensar nesses animais, no inferno, mordendo luxuriosamente seios e órgãos genitais). Se a arte macabra é a de uma época marcada pela peste e pela angústia exacerbada com a morte, é também o efeito de uma intensificação do discurso moral dos clérigos, que buscam vincular pensamento da morte, obsessão do pecado, busca pela salvação pessoal e conformização dos comportamentos sociais.

Figura 6: O casal Arnolfini pintado em Bruges por Jan Van Wyck, em 1434 (Londres, National Gallery)

Giovanni Arnolfini, comerciante de Lucca que se estabeleceu em Bruges, aparece com sua esposa, Giovanna Cenami, em seu quarto elegante, mas sem luxo supérfluo. Na pintura flamenga dessa época, a semelhança dos traços individuais e o tratamento escrupuloso dos objetos se combinam a um simbolismo oculto, impregnado de valores cristãos. Assim, a estrutura do espelho é ornada com dez cenas, pouco visíveis, da Paixão. O cão é um símbolo da fidelidade conjugal e a única vela acesa é, sem dúvida, aquela que devia ser apagada no momento da consumação da união. Conforme a interpretação clássica de Erwin Panofsky, o quadro celebra o casamento dos Arnolfini. Seria mesmo como o certificado que o autentica, graças à presença do pintor, testemunho cuja imperceptível silhueta aparece no espelho e cuja assinatura bem visível acima vale como comprovação (*“Johannes de Eyck fuit hic”*). Mas, argumentando especialmente a partir do fato de que o pintor não representa a união das mãos direitas dos esposos, como prescreve o uso matrimonial, geralmente respeitado pela iconografia, vários autores colocaram em dúvida essa leitura, a ponto de considerar por vezes a identificação dos Arnolfini como incerta. De qualquer modo, o quadro, construído conforme as regras estritas da perspectiva, parece repetir a experiência de Brunelleschi, de pouco antes, uma vez que o ponto de fuga se encontra precisamente no centro do espelho, onde o pintor aparece, coincidindo, assim, com o ponto de vista que deve ocupar o espectador do quadro.

Figura 7: O Imperador Otão III em majestade (por volta de 990; evangelhos de Liuthard, Aix-la-Chapelle, Tesouro da catedral, f. 16)

O imperador rege em uma mandorla, sinal de dignidade geralmente reservado às pessoas divinas. Seu peito é trespassado pelo Evangelho, sob a forma de um único rolo sustentado pelos quatro evangelistas, como que para indicar que ele assume a Palavra de Deus até em seu coração. Mesmo que essa faixa não possa ser considerada a imagem do firmamento, como queria Ernst Kantorowicz, sugere uma divisão entre os mundos terreno e

celeste. De fato, o imperador une os dois: seu trono é sustentado por uma alegoria da Terra, enquanto sua cabeça é coroada pela mão divina. A imagem exalta, assim, o imperador, ao mesmo tempo em que indica que seu poder deve se conformar aos preceitos da Escritura, cuja interpretação é dominada pelos clérigos.

Figura 8: Evolução da construção dos castelos: a) Masmorra de Houdan (primeira metade do século XII); b) Fortaleza de Loarre (Aragão)

Edificada no século XII por Amaury III, senhor de Montfort, a Masmorra de Houdan possui 30m de altura e combina funções de habitação e de defesa. Com suas muralhas sucessivas, a Fortaleza de Loarre, cujo núcleo inicial data de meados do século XI, é muito mais elaborada. Os reis de Aragão fazem dela uma base da Reconquista e muitas vezes residência. Eles estabelecem nela uma comunidade de cônegos regulares no começo do século XII e edificam para ela uma notável igreja romana, cuja cúpula é coberta de um telhado octogonal.

Figura 9: As conquistas do Duque Guilherme da Normandia (terceiro terço do século XI, tapeçaria que se considera ter pertencido à Rainha Matilde, Catedral de Bayeux)

Excepcional (com seus 70m de comprimento), a Tapeçaria de Bayeux é um trabalho de propaganda que justifica a ascensão de Guilherme o Conquistador ao trono da Inglaterra e a eliminação do Rei Haroldo, apresentado como um traidor, cujo coroamento foi ilegítimo. O Bispo Eudes de Bayeux ordenou sua realização para a dedicação de sua nova catedral, em 1077? Em todo caso, é nessa edificação que ela é exibida, no século XVI, durante as festas de suas relíquias mais preciosas, as mesmas que Haroldo havia utilizado, conforme a tapeçaria, para prestar o juramento que fez dele um traidor inapto à dignidade real. O detalhe reproduzido aqui mostra o armamento dos guerreiros do século XI e Dinan, sitiada, tem o aspecto de um castelo

de mota: uma elevação do terreno, uma construção central e uma paliçada de madeira, que os atacantes se apressam em incendiar.

Figura 10: A cidade e o campo circundante: os efeitos do bom governo, conforme os afrescos de Ambrogio Lorenzetti (1338-1339); Palácio Público de Siena)

Na sala dos *Nove*, magistratura coletiva que governa Siena entre 1287 e 1355, Lorenzetti põe em imagem os fundamentos ideológicos do poder que o Conselho reunido nesse lugar pretende encarnar. À tirania e suas consequências desastrosas, o artista opõe o bom governo, inspirado pela sabedoria, que faz reinar a justiça e a paz social. O afresco mescla um olhar atento às realidades concretas da cidade – com suas ruas estreitas cercadas de bancas e suas altas torres – e uma aspiração programática que produz uma visão ideal do mundo urbano e de seu *contado*. Assim, no centro da cidade, a dança exprime a concórdia que reina entre os habitantes e a alegria que invade seus corações. Se a cidade é delimitada por suas muralhas, as relações com o campo são intensas. No interior como no exterior, nobres se sobrepõem, por vezes, segurando uma ave de rapina, e não hesitam em caçar através dos campos. Se Lorenzetti sintetiza todo o ciclo agrário, da sementeira à colheita e debulha, insiste no transporte: camponeses conduzem seu gado e asnos carregados com suas colheitas para a cidade, onde compram produtos artesanais.

Figura 11: Uma cena de doação, simbolizada pela entrega de uma igreja em miniatura (primeiro quarto do século XII, capitel de São Lázaro de Autun)

Um laico e um clérigo, com seu báculo quebrado, sustentam um modelo reduzido de igreja. Os braços estendidos do primeiro indicam que o laico oferece a igreja, enquanto o clérigo a recebe, com o braço dobrado. O anjo que sai da nuvem sugere que as doações piedosas derivam de um sistema triangular: Deus ou os santos são seus verdadeiros destinatários e os clérigos, os simples “depositários”.

Figura 12: A procissão do Papa Gregório o Grande interrompe a peste que aflige Roma (cerca de 1413; *Très Riches Heures du duc de Berry* [As horas muito ricas do Duque de Berry], Chantilly, Museu Condé, 65, f. 71v.-72)

Habilmente disposta nas margens, a miniatura apresenta um milagre atribuído a Gregório o Grande: em 590, o Arcanjo Miguel lhe aparece acima do Castelo de Santo Ângelo e embainha sua espada para significar o fim da epidemia de peste. Mas a imagem evoca, sobretudo, os esplendores da Igreja romana no fim da Idade Média. O clero aparece aí em ordem, sob a autoridade do papa, associado ao colégio dos cardeais. A riqueza de objetos litúrgicos impressiona (cruzes e estandartes, incensório, aspersório, livros, ostensórios e relicários). A procissão é feita em torno das muralhas, para reforçar simbolicamente essa delimitação entre o interior e o exterior e preservar a cidade das ameaças que pesam sobre ela.

Figura 13: A igreja abacial de Cluny (litografia do fim do século XVIII, antes de sua destruição)

Guarnecida por fortes torres e dotada de um duplo transepto, a Abadia de Cluny III é a maior igreja da Cristandade medieval, com 187m de comprimento, 38,5m de largura e 29,5m de altura, até a reconstrução de São Pedro do Vaticano, no século XVI. Manifestação de princípios da arquitetura romana, sua cabeceira escalonada é formada de elementos distintos que parecem se complementarem, o que permite inferir a organização interior: nave central do coro, abside principal, deambulatório e absidiólas, cada uma com seu próprio altar.

Figura 14: O mosteiro romano de São Pedro de Roda (Catalunha, século XI)

Inaugurada em 1022, a cabeceira da Abadia de São Pedro de Roda comporta um dos primeiros deambulatorios. Do exterior, distinguimos a igreja e seu campanário, bem como o recinto do claustro associado ao refeitório e ao dormitório. O mosteiro aparece como uma cidadela fortificada, suspenso no flanco da colina e dominando com orgulho a vastidão circundante.

Figura 15: No centro da cidade: a catedral gótica de Bourges (primeira metade do século XIII)

A catedral se inscreve no centro do tecido urbano, que ela domina de sua massa avassaladora. A de Bourges, iniciada em 1195 e finalizada, essencialmente, em meados do século seguinte, tem dimensões imponentes (125m de comprimento, 50m de largura e 37,5m de altura). Seu plano leva ao extremo a busca gótica pela homogeneidade e uniformização construtiva (cf. Il. 10). Os arcobotantes sustentam a nave central, da fachada à cabeceira, sem que nenhum transepto interrompa a regularidade. A ampla fachada é articulada pelos cinco portais cujos pés-direitos se encontram.

Figura 16: A nave em berço da Abadia de Conques (segunda metade do século XI)

Realizada, em grande parte, durante o período do Abade Odolrico († 1065), a abadia beneditina de Conques parece terminada quando Bégon III (1087-1107) ordena a construção do claustro. Os arcos são semicirculares e a abóbada em berço é reforçada pelos arcos duplos. A luz penetra apenas indiretamente na nave, inclusive na parte superior, onde as tribunas contrabalançam os pesos da abóbada central. A abside, onde aparece o altar principal, é penetrada apenas pelas estreitas janelas (apenas a cruzaria do transepto, com sua torre octogonal do século XIV, é mais vivamente iluminada).

Figura 17: Abóbadas de cruzaria ogival e amplas vidraças: o coro e a nave da Catedral de Leão (segunda metade do século XIII)

A construção da nova Catedral de Leão é iniciada pelo Bispo Manrique de Lara (1181-1205), com o apoio de Afonso IX, e mais tarde retomada durante o episcopado de Martín Fernández (1254-1289). Com seus 1.800m² de vitrais, ela convida a considerar a arquitetura gótica uma audaciosa combinação de pilares sustentadores e de paredes de vidro. Não surpreende que os precursores arquiteturais do começo do século XX, a começar pelo

Bauhaus, tenham reivindicado o gótico como uma das prefigurações de suas próprias buscas.

Figura 18: São Francisco renunciando aos bens paternos (cerca de 1290-1304; afrescos de Giotto na Basílica de Assis)

Francisco se desnuda e abandona as vestimentas que recebeu de seu pai para significar sua renúncia à herança familiar. Metáfora têxtil que faz passar dos tecidos paternos ao manto do bispo, a conversão é, sobretudo, um assunto de parentesco: Francisco rompe com seus pais carnis para assumir o parentesco espiritual que une os membros da Igreja, ao mesmo tempo que sua prece aponta para a mão abençoada do Pai divino. Segundo seus biógrafos, ele registra para si, portanto: “Com toda liberdade, a partir de agora, poderei dizer: Nosso Pai que estais nos céus, Pierre Bernardone não é mais meu pai”. Quanto a Giotto, ele dá ao sistema de parentesco medieval a forma de uma perfeita geometria (parentesco carnal, parentesco espiritual, parentesco divino).

Figura 19: A estigmatização de São Francisco: relicário esmaltado contendo as relíquias do santo (cerca de 1228; Museu do Louvre, Paris)

A decoração de esmalte entalhado (técnica muito apreciada para os objetos litúrgicos) mostra aqui uma das primeiras representações da estigmatização de Francisco. A impressão dos estigmas não é materializada pelos raios que unem o corpo do Cristo-serafim e o do santo: é Giotto que terá essa ideia, por volta de 1290. Mas Francisco, com os braços estendidos e inclinado para se oferecer aos efeitos da aparição, traz, em seu corpo, as marcas do sacrifício de Cristo.

Figura 20: O triunfo da Igreja e dos dominicanos (1366-1368; afrescos de Andrea di Bonaiuto, Capela dos Espanhóis em Santa Maria Novella, Florença)

Essa vasta alegoria da Igreja enfatiza práticas como a pregação e a confissão. Embaixo, uma imponente edificação eclesial é associada à hierarquia

clerical, reunida em torno do papa. À direita, os dominicanos pregam e afrontam os heréticos, enquanto os cães devoradores lembram que sua missão está inscrita em seu nome (eles são os *domini canes*). Mais acima, um frade recebe a declaração de um fiel ajoelhado diante dele. A confissão é o cruzamento dos caminhos: São Domênico convida aqueles que recorreram a ele que avancem em direção ao paraíso, onde são acolhidos por São Pedro, símbolo da instituição eclesial e guardião da porta do céu. Uma vez transposto esse limiar, os eleitos desfrutam da visão beatífica, recompensa suprema que os cristãos recebem graças à Igreja e aos sacramentos salvadores. O afresco sobrepõe notavelmente os três sentidos da palavra “igreja”: a edificação, a instituição clerical e a comunidade de fiéis convocada a se reunir na glória celeste.

Figura 21: Danças e máscaras do charivari (cerca de 1318; *Romance de Fauvel*, Paris, Bnf, ms. fr. 146, f. 34)

O ritual de charivari se desenvolve no começo do século XIV, a despeito da oposição da Igreja. Por meio de danças que misturam zombarias e agitação, a comunidade urbana ou aldeã manifesta sua oposição a um casamento que lese seus interesses ou desrespeite seus costumes (recasamento de uma viúva, união de um homem idoso com uma mulher jovem, ausência de festividades públicas...). Vários personagens usam máscaras (quando não se trata de um disfarce completo do corpo). As máscaras do charivari e do carnaval, sem dúvida, estão relacionadas aos espíritos dos mortos: eles também protestam contra um casamento que transgride o costume!

Figura 22: Encontro amoroso nas margens de um livro de horas ilustrado em Gand por volta de 1320-1330 (Oxford, Bodleian Library, Douce, ms. 6, f. 160 v.)

Quando o texto do manuscrito indica as preces que os laicos devotos devem recitar a cada hora, ritmando a jornada, a cena marginal mostra, sem pudor, o leito onde se unem dois amantes. M. Camille sugeriu um vínculo com o primeiro versículo da página que evoca “as portas do inferno” (*ad portas*

inferi), que os ilustradores transpuseram em metáfora sexual. O que quer que seja, essa coabitação entre a exigência de devoção e uma imaginação por outro lado mundana permanece desconcertante para nós.

Figura 23: Uma cena do sabá dos bruxos e bruxas (por volta de 1460; Johannes Tinctoris, *Traité du crime de Vauderie*, Bruxelas, B.R., ms. 11209, f. 3)

Vários manuscritos do tratado de Johannes Tinctoris, teólogo que escreve em Tournai por volta de 1460, foram ilustrados com altos personagens da corte de Bourgogne. Encontramos aí as primeiras representações iconográficas do sabá e de seu imaginário delirante: bruxos e bruxas voam sobre criaturas monstruosas para chegarem ao lugar onde adoram satã, sob a forma de um bode cujo ânus deve ser beijado.

Figura 24: A Virgem da Misericórdia e os penitentes (cerca de 1420; painel pintado por Pietro di Domenico da Montepulciano; Avignon, Museu do Petit Palais)

Esse painel processional pertencia, provavelmente, a uma confraria. A Virgem com o Menino Jesus protege os cristãos sob seu manto (os homens, à sua direita; as mulheres, à sua esquerda). No primeiro plano, os penitentes com os rostos mascarados se flagelam e suas túnicas abertas permitem ver seus dorsos ensanguentados.

Figura 25: O triunfo da morte (cerca de 1440; Palácio Sclafani, Palermo)

O triunfo da morte é uma inovação devida a Buonamico Buffalmacco em Camposanto de Pisa, cerca de 1330. No afresco de Palermo, pintado após a transformação do Palácio Sclafani em hospital, a Morte é figurada por um esqueleto montando um cavalo esmaecido, cujo poder figurativo impressiona. Nenhum poder terreno, nenhuma riqueza material permite resisti-la: sobre sua passagem, acumulam-se os cadáveres de damas nobres e de belos senhores, de prelados e de letrados. Os prazeres da vida aristocrática – jardim da corte, caça com o cão e ao pássaro – são vãos em

relação a uma morte iminente. Somente os pobres e os enfermos desejam que a Morte abrevie seus sofrimentos, mas ela se esquivava deles. A mensagem é menos a da fragilidade universal humana do que uma exortação moral: é necessário pensar a morte para se afastar da glória vã do mundo e buscar sua salvação.

Figura 26: No mês de março: trabalhadores e a poda da videira, sob o Castelo de Lusignan (cerca de 1413, miniatura de Pol de Limbourg, *As horas muito ricas do Duque de Berry*; Cantilly, Museu Condé, 65 f. 3 v.)

Contando entre os manuscritos mais suntuosamente ilustrados, as “Horas muito ricas” foram realizadas pelo Duque Jean de Berry, irmão do Rei Carlos V e bibliófilo apaixonado. Durante o mês de março aparecem os signos do zodíaco correspondentes, peixes e áries, bem como uma representação muito amplificada dos trabalhos do mês. Um vilão trabalha com uma charrua munida de uma ceifa e de uma aveia metálicas, que puxa um par de bois; mais longe, duas videiras cercadas cujas hastes são podadas e um pastor cuidando de seu rebanho. Ao longo de todo esse calendário, o Duque de Berry fez representar seus principais castelos – aqui, o de Lusignan –, realizando, assim um tipo de inventário de seu domínio, demonstrativo de seu poder.

Figura 27: O calendário litúrgico e as representações dos meses (1263; afrescos da Capela San Pellegrino, Mosteiro Bominaco, Abruzzos)

As representações dos meses aparecem frequentemente na decoração pintada ou esculpida das igrejas, mas é excepcional que sejam associadas a um calendário litúrgico. Aqui, cada linha contendo uma inscrição indica uma festa de Cristo, da Virgem ou de santos, celebrada, nesse dia, pelos beneditinos do mosteiro. É como se as páginas de um manuscrito litúrgico tivessem sido projetadas sobre as paredes em torno do altar, para indicar as celebrações realizadas durante todo o ano, nesse mesmo lugar.

Figura 28: A Roda da Fortuna (cerca de 1180; *Hortus Deliciarum*, f. 215, manuscrito destruído em 1879, conforme G. Cames)

A personificação da Fortuna aciona a roda que submete todos os destinos humanos às adversidades da ascensão e da queda. À esquerda, dois homens se elevam na direção de posições altas; no alto, um rei em majestade acumula poder e bens materiais; à direita, ele cai e perde sua coroa. Representada, com frequência, a partir do século XII, a Roda da Fortuna apresenta inscrições que explicitam o sentido de cada posição: “reinarei”, “reino”, “reinei”, “estou sem reino”. A articulação dos tempos desenha o círculo de um eterno recomeço, destacando a vaidade das coisas terrenas.

Figura 29: A Jerusalém celeste no *Comentário do Apocalipse* de Beato de Liébana (cerca de 950; Madri, Biblioteca Nacional, ms. Vit. 14-2, f. 253 v.)

Seguindo a descrição do Apocalipse, a Jerusalém celeste é uma cidade quadrangular com doze portas e muralhas de pedras preciosas. Essa miniatura leva ao extremo a lógica da planicidade da arte medieval, uma vez que todos os muros são representados caídos e estendidos sobre a superfície da página. Para esse procedimento eficaz de *mostração*, o artista pode exibir na totalidade os quatro lados da cidade celeste, sem submetê-la à deformação arbitrária de um ponto de vista humano. Ele figura sua perfeita geometria, glorificada pelo vigor das cores.

Figura 30: Os povos lendários dos confins, conforme as miniaturas do *Livro das Maravilhas* (Paris, 1411-1412; Paris, BNF, ms. fr. 2810, f. 29 v. et 76 v.)

Ordenado por João sem Medo, a fim de oferecê-lo a seu tio, o Duque Jean de Berry, esse manuscrito é uma compilação de narrativas de viagens, cuja dimensão maravilhosa é muitas vezes destacada pelas miniaturas. Assim, o ilustrador, o Mestre de Boucicaut, povoa as Ilhas Adaman de cinocéfalos, lá onde Marco Polo evoca somente pessoas tão feias que parecem cães. Igualmente, é o pintor que projeta sobre as raças da Sibéria o repertório

clássico dos povos lendários (uma pessoa com o rosto sobre o peito, um monópode e um cíclope).

Figura 31: *Mappa mundi* de Ebstorf (Baixa Saxônia, cerca de 1230-1235; obra destruída)

Esse mapa-múndi retoma e adapta o esquema clássico dos mapas em “T”. A Ásia está na metade superior, a Europa no quarto inferior esquerdo, a África à direita. As regiões, indicadas uma ao lado da outra e sem preocupação com a forma dos territórios, são associadas a uma sobrecarga de informações (Jerusalém no centro; edificações representativas de diferentes povos; formas dos confins); Gogue e Magogue além da Muralha da China). O mundo é uno, porque é Cristo, cuja cabeça aparece no leste, os pés no oeste e as mãos no norte e no sul.

Figura 32: O tímpano do Juízo Final, na entrada da Abadia de Conques (primeiro quarto do século XII)

O tímpano de Conques oferece uma das representações mais desenvolvidas do Juízo Final na época romana. No centro, Cristo-juiz levanta o braço direito e abaixa o esquerdo, como que para indicar as moradas dos eleitos e dos danados. À sua direita, os justos são guiados pela Virgem e São Pedro; à sua esquerda, aparecem os castigos infernais das três ordens da sociedade. No registro inferior, Abraão aperta eleitos contra si, sob as arcadas da Jerusalém celeste, enquanto no inferno, em torno de satã entronado, vários pecados capitais são punidos.

Figura 33: Satã e os castigos infernais (1447; painel do Juízo Final por Fra Angelico, Berlim, Staatmuseum)

O inferno pintado por Fra Angelico é uma homenagem aos afrescos inovadores de Buffalmacco, em Camposanto de Pisa. Ele retoma, de maneira condensada, sua estrutura e os motivos principais. O inferno é compartimentado por rochas e pela figura de satã, monstro de três faces, devorando e excretando danados. Observamos do alto até embaixo: os

preguiçosos prostrados; os glutões à mesa, empanturrados e obrigados a comer serpentes; os coléricos se espancando; os invejosos mergulhados em uma panela; os avaros empanturrados de ouro derretido; os luxuriosos açoitados ou empalados; como em Pisa, os orgulhosos são vítimas do próprio satã (lemos, em torno de sua cabeça, “*superbia*”).

Figura 34: O coroamento da Virgem, pintado por Enguerrand Quarton em 1454 (Museu Pierre de Luxembourg, Villeneuve-lès-Avignon)

Esse retábulo foi ordenado para a cartuxa de Villeneuve-lès-Avignon, mais precisamente para a Capela da Santa Trindade, abrigado o túmulo do Papa Inocêncio VI. Abaixo da terra, aparecem o limbo das crianças, o purgatório e o inferno. Neste mundo, o pintor quis representar Roma (à esquerda), com a Missa de São Gregório (que tem por efeito liberar as almas do purgatório), e Jerusalém, com a edificação do Santo Sepulcro (à direita). Na corte celeste, os santos se ordenam hierarquicamente (bispos, cardeais e papa, à direita; fundadores da ordem religiosa, à esquerda, especialmente Domênico, Francisco e Bento). No centro, a Virgem é coroada pela Trindade, figurada conforme o tipo da “Trindade do Salmo”, Trata-se de uma representação horizontal da Trindade, insistindo na igualdade entre o Pai e o Filho; é muito particularmente o caso aqui, uma vez que suas faces são pintadas como no espelho.

Figura 35: A infusão da alma durante a concepção da criança (1486-1493; *Espelho de humildade*, Paris, Bibl. Arsenal, ms. 5206, f. 174)

Realizada por Baudoin de Lannoy, segundo camareiro do duque de Borgonha, esse manuscrito contém uma das três raras representações da infusão da alma. Embora muito pudica, a presença de dois esposos no leito indica, inequivocamente, sua função procriadora. A Trindade irrompe na intimidade do quarto conjugal e envia a alma destinada a se infundir no embrião da criança que nascerá. Embora sentado no mesmo trono, o Pai e o Filho são claramente distintos, uma vez que o primeiro aparece idoso, como é então corrente. O filactério que cerca a Trindade exibe o versículo do

Gênesis (1,26: “Façamos os humanos à nossa imagem e semelhança”), o que sugere que a intenção inicial da criação divina se repete durante a infusão de cada alma individual.

Figura 36: A separação da alma e do corpo durante a morte (1175-1180; *Liber Scivias* de Hildegarda de Bingen, manuscrito destruído de Rupertsberg, f. 25)

A alma se extrai do corpo, mas ainda possui um pé na boca do agonizante. Sua gestualidade, particularmente dinâmica, exprime a intensidade do combate da qual é objeto. Parece lutar contra o diabo que tenta se apropriar dela, enquanto os anjos estão prontos a recolhê-la em um véu. O resultado do combate permanece incerto: se a coorte de anjos parece já acolher a alma sob uma asa protetora, os pés da moribunda são acariciados pelas chamas do inferno, de onde os diabos encorajam seu enviado.

Figura 37: Cristo na cruz, triunfando sobre a morte (cerca de 1020-1030; Evangelário da Abadessa Uta, Munique, Staatsbibliothek, Clm. 13601, f. 3 v.)

Inscrito numa glória de fundo dourado, Cristo crucificado está inteiramente vestido e apoiado firmemente sobre seus pés, colocados um ao lado do outro sobre seu apoio. Seus braços estão estendidos horizontalmente e seus olhos bem abertos. Uma figuração assim manifesta a vitória do Redentor sobre a morte. Além disso, embaixo, a alegoria da Vida contempla o crucificado, enquanto a personificação da Morte cai para trás, como que golpeada por uma excrescência ameaçadora da cruz (os semimedalhões laterais se opondo à igreja e à sinagoga).

Figura 38: Cristo morto, sofrendo na cruz (cerca de 1320, Catedral de Perpignan)

Esse grande crucifixo mostra o Salvador submetido a uma morte sofrida, para sua maior glória. Sua cabeça cai para a frente, aspecto cansado e olhos fechados. Seus pés, um sobre o outro, estão presos por um único prego. Seu

corpo sucumbe, com seus braços em diagonal e joelhos dobrados. As costelas são aparentes, assim como as veias de seus membros esmaecidos. Os sofrimentos de Cristo enfatizam a intensidade de seu sacrifício redentor e, portanto, o poder de uma divindade capaz de assumir uma humilhação assim.

Figura 39: A morte ignominiosa de Judas (fim do século XV, afresco de G. Canavesio, Notre-Dame des Fontaines, La Brigue)

O Novo Testamento narra que Judas se enforca após sua traição e que seu ventre estoura. Mas é a imagem que julga sua alma indigna de sair pela boca (em um contexto completamente diferente, Rutebeuf, no século XIII, diz que a alma de um vilão não sai pela boca, mas pelo ânus, como uma flatulência fétida que faz até o demônio fugir). Aqui, a alma de Judas é retirada de suas vísceras por um diabo que apresenta, como é frequente no século XV, uma segunda face sobre o estômago. Com seu longo nariz aquilino, Judas é a oportunidade de um ataque contra os judeus. O fato de que sua alma seja sexuada, completamente excepcional, é evidentemente associado a seu caráter maléfico.

Figura 40: A alma de Santo Tomás de Aquino sobe ao céu por Pedro e Paulo (cerca de 1420, afrescos de Santa Maria del Piano em Loreto Aprutino, Abruzzos)

Em um amplo ciclo consagrado a Santo Tomás e ordenado por seu parente, o Conde Francesco II d'Aquino, a ascensão da alma ocorre entre a celebração dos funerais e o sepultamento. A alma é dotada de uma corporeidade notavelmente rechonchuda e, em vez de se elevar como um corpo etéreo, torna-se objeto de uma surpreendente manipulação física. Ele necessita da ajuda de São Pedro e de São Paulo, que lhe servem de apoio e empurram suas nádegas, para que ela possa ser içada até ao abraço de Cristo, que sai de sua mandorla para acolhê-lo.

Figura 41: A Mãe-Igreja amamentando os fiéis (1150-1170; desenho após os *Comentários dos evangelhos* por São Jerônimo, Engelsberg, Stiftsbibliothek, ms. 48, f. 103 v.)

A Igreja é a Mãe de todos os fiéis, que dá à luz nas águas do batismo e que nutre com a palavra divina e com o pão da vida. Portanto, nada de errado, para um espírito impregnado do discurso clerical, em mostrar a personificação da Igreja oferecendo seus seios aos fiéis, por uma imagem assim apenas exalta sua maternidade generosa.

Figura 42: Cristo e a Virgem coroada juntos no trono (cerca de 1140-1150; mosaico da abside de Santa Maria em Trastevere, Roma)

Quer Maria governe, já coroada, como em Santa Maria em Trastevere, quer se a mostre recebendo a coroa, a significação da cena é a mesma: associa estreitamente a Virgem à soberania de Cristo. A elaboração iconográfica do coroamento da Virgem é indissociável da exegese do Cântico dos Cânticos, do qual é tirado o versículo sobre o livro de Cristo (um versículo próximo diz também: “Vem, minha querida, para ser coroada”). O Cântico dos Cânticos, que canta o vigor amoroso do *Sponsus* e da *Sponsa*, é lido como uma alegoria da união de Cristo com a Igreja, e depois de Cristo com a Virgem. É esse vínculo místico-matrimonial entre Cristo e a Virgem-Igreja que o coroamento mostra.

Figura 43: A majestade de Santa Fé de Conques (século X (?); Tesouro da abadia)

Reluzente de ouro e pedras preciosas, a estátua-relicária de Santa Fé contém no busto um fragmento de crânio, relíquia supostamente da mártir. Ela é formada de elementos compostos (a cabeça é provavelmente a de um imperador romano; sobre a túnica e a sede são colocados camafeus e entalhes antigos, dos quais uma figura Caracala; os brincos são provavelmente árabes...). A estátua focaliza a veneração dos peregrinos, fascinados pela força que as duas pupilas de esmalte azul-escuro dão ao seu

olhar, e por uma cintilação intensa que parece o sinal da presença vivificante da santa.

Figura 44: A Virgem abrideira e a Trindade (cerca de 1400; Paris, Museu de Cluny)

As virgens abrideiras são estátuas de madeira dotadas de painéis móveis. Fechada, a estátua mostra Maria segurando o Menino Jesus. Aberta, exhibe a Trindade, venerada pelos altos dignitários (reis e rainhas, papa e bispo). A Trindade assume aí a forma do “Trono da graça”: o Pai sentado segura Cristo crucificado, enquanto a pomba do Espírito Santo (aqui, perdida) se coloca entre eles. Trata-se de uma figuração vertical da Trindade, que diferencia tanto o Pai do Filho quanto mostra esse último sob as formas de sua humanidade sofrente. Jean Gerson (1363-1429) denuncia essas estátuas que sugerem, segundo ele, que “toda a Trindade assumiu a forma carnal humana na Virgem Maria”. Porém, há outras maneiras de compreender essa representação, que não pretende certamente significar que as três pessoas da Trindade são encarnadas e que, no espírito de seus comanditários, nada tinha de heterodoxo.

Figura 45: Eva pecadora (cerca de 1130; lintel do portal norte de São Lázaro de Autun, conservada no Museu Rolin de Autun)

Esse fragmento de um portal destruído mostra Eva segurando o fruto proibido. Parcialmente ocultada por uma videira, sua nudez é, porém, evidenciada pelas formas arredondadas determinadas pelo artista e por seus cabelos bem penteados. Para explicar sua estranha posição alongada, por muito tempo se invocou uma pretendida “lei da estrutura”, que teria obrigado o artista a adaptar a figura à forma do lintel. Mas é mais judicioso estabelecer um vínculo com os ritos penitenciais que se desdobram no portal norte: no momento de serem reintegrados à comunidade eclesial, os penitentes deviam penetrar na igreja rastejando de joelhos e cotovelos. Resistindo à pena devida a seus pecados, tornavam-se à imagem de Eva (e de Adão), culpáveis da primeira falta.

Figura 46: Cristo em majestade e o lugar do trono real (cerca de 1143; Palermo, Capela Palatina)

Os reis normandos da Sicília desejaram para seu palácio decorações ricas, recorrendo geralmente ao mosaico, utilizado em Bizâncio. A Capela Palatina servia também de sala de audiência: o lugar do trono é evidenciado por vários degraus e por uma decoração de mármore incrustados. Logo acima do local onde ficava o rei, o mosaico mostra Cristo sentado no trono frontalmente, entre Pedro e Paulo, que inclinam ligeiramente a cabeça diante dele. A majestade de Cristo e a do rei desfrutavam também de seus reflexos cúmplices. Um dispositivo desses lembra que o rei deve se conformar à vontade divina interpretada pelos clérigos; ele também está destinado a impressionar os visitantes, sugerindo que o soberano da cadeira é a imagem terrena do rei dos céus.

Figura 47: A relação tipológica: Isaac conduzido ao sacrifício e Cristo carregando a cruz (1215-1225; Bíblia moralizada, Viena, Österreichischen Nationalbibliothek, códex Vindobonensis 2554, f. 5)

As bíblias moralizadas possuem oito medalhões por página, concebidos dois a dois. Um primeiro medalhão se refere ao texto sagrado: Abraão conduz Isaac para o altar. O segundo indica sua dignificação alegórica: o sacrifício de Isaac é classicamente interpretado como um anúncio da Paixão de Cristo. A justaposição dos dois medalhões mostra, portanto, a relação de prefiguração/realização entre o Antigo e o Novo testamentos. Mas essa relação já está presente na primeira imagem, uma vez que a madeira que Isaac segura está disposta em cruz.

ÍNDICE DE CRÉDITOS

Ilustrações 1-7: conforme Serge Bonin, em Robert S. Lopez, *Naissance de l'Europe*. Orléans: Armand Colin, 1962. Ilustração 11: conforme Benoît Cursente, em Michel Fixot e Elisabeth Zadora-Rio (dirs.), *L'Environnement des églises et la topographie des campagnes médiévales*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1994. Figura 1: © Stiftsbibliothek, St. Gallen. Figura 2: © Kunsthistorisches Museum, Viena. Figura 4: © Biblioteca da Universidade de Glasgow, Departamento de Coleções Especiais. Figura 6: © National Gallery, Londres. Figura 7: © Domkapitel, Aachen. Foto Ann Münchow. Figura 9: © Bridgeman/Giraudon. Figura 10: © Photo Scala, Florença. Figura 12: © Bridgeman/Giraudon. Figura 15: © Foto Yann Arthus-Bertrand/ALTITUDE. Figura 19: © Réunion des musées nationaux, Paris. Figura 20: © Photo Scala, Florença. Figura 21: © Bibliothèque nationale de France, Paris. Figura 22: © The Bodleian Library, Universidade de Oxford. Figura 23: © Bibliothèque Royale da Bélgica, Bruxelas. Figura 24: © Musée du Petit Palais, Avignon. Figura 26: © Bridgeman/Giraudon. Figura 29: © Biblioteca nacional, Madri. Figura 30: © Bibliothèque Nationale de France, Paris. Figura 31: © Bibliothèque Nationale de France, Paris. Figura 34: © Museu Pierre de Luxemburgo, Villeneuve-lez-Avignon. Figura 35: © Bibliothèque Nationale de France, Paris. Figura 36: © Bibliothèque Nationale de France, Paris. Figura 37: © Bayerische Staatsbibliothek, Munique. Figura 44: Paris, Museu Nacional da Idade Média © Foto RMN, Gérard Blot. Figura 45: Autun, Museu Rolin, © clichê S. Prost. Figura 47: © Österreichische Nationalbibliothek, Bildarchiv d. öNB, Viena.

JÉRÔME BASCHET é autor e acadêmico. Conhecido por suas contribuições no campo dos estudos sociais e históricos. Sua pesquisa abrange uma ampla gama de tópicos, incluindo movimentos sociais, teoria política e história medieval. Sua escrita perspicaz e suas análises profundas têm atraído a atenção de estudiosos e leitores interessados em compreender as dinâmicas sociais e políticas do passado e do presente.